من حیث ہی، قابل شناخت ہے، اگرچہ متعاقب مواقع پر یہ مختلف احساسی کیفیات کے واسطہ سے ہمارے سامنے آتی ہے[1]

مکانی نمونے

اوراک کو تیسری بڑی مدد اس واقعہ سے پہنچتی ہے کہ وہ یا زائد احساسی ارتسامات، جو ہماری احساسی سطحات کے مختلف حصوں پر عمل کرتے ہیں، اکثر صورتوں میں مقاماً علیحدہ یا ممیز، معلوم کئے جاسکتے ہیں، حالانکہ جو تجربہ اس سے پیدا ہوتا ہے، اس کی کیفیات ناقابل تمیز ہوتی ہیں۔ اگر میں چاندنی رات میں آسمان کی طرف منہ کروں، اور مجھے دو ستارے، سنک اور سنندن[2] دکھائی دیں، اور اس کے بعد اگر میں سنک سے سنندن کی طرف نگاہ پھیر لوں، تو میرے ان دونوں احساسی تجربوں میں کوئی قابل احساس فرق نہیں پڑتا اور اگر میں ان کو ایک کل کے دو اجزا سمجھوں، تو مجھ کو اب دونوں میں فرق معلوم ہو جاتا ہے، یہ فرق تمامتر، اور صرف اس قسم کا ہوتا ہے، جس کو ہم مقام، یا جگہ، کا فرق کہتے ہیں۔ اب اگر میں اپنی نگاہ اس مجمع النجوم کی طرف پھیر لوں، جسے "The Plough" کہا جاتا ہے، تو میں اس کو روشنی کے مختلف نقاط کے اضافی مقامات کی وجہ سے فوراً پہچان لیتا ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گزشتہ تجربے کی مدد سے یہ نقاط ان اضافی مقامات میں ہونے کے سبب سے میرے لئے کل بن جاتے ہیں۔ یہ نمونہ اس کی خصوصیت امتیازی ہے، اور اسی سے میرا ذہن اس مجمع النجوم کی طرف منتقل ہوتا ہے +

ایک مجموعی احساسی تجربے کے مقاماً علیحدہ حصوں کو اس طرح ملانا بعض اوقات "مکانی اجتماع" کہلاتا ہے۔ ایک مرکب احساسی ارتسام کے حصوں میں مکانی تمیز اور ان کا اجتماع بصری اوراک میں بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ جس طرح صرف زمانی نمونہ یعنی حصوں کے زمانی اضافات کسی شئے کی شناخت کے کافی ہو سکتے ہیں، حالانکہ اس کی کیفیات مختلف ہیں، اسی طرح بصری اوراک میں ممکن ہے کہ شناخت تمامتر مکانی نمونہ

---

[1] ۔ یہ ایک اور مثال ہے جس سے احساسی کیفیات اور اشیا کو ہم معنی سمجھنے کی لغویت ظاہر ہوتی ہے چنانچہ ہم جانتے ہیں کہ گیت ایک ہی رہتا ہے، اگرچہ تمام احساسی کیفیات مختلف ہیں + (مصنف)

[2] Castor and Pollux

مبنی ہو۔ مکانی نمونہ جس کی میں شناخت کر سکتا ہوں، مثلاً مثلث متساوی الاضلاع، مربع، مخمس ہمیرے لئے "ایک اعلیٰ قسم کی شئے ہے"+

بصارت میں مکانی اضافات کی اہمیت اس اہمیت سے کہیں زیادہ ہے جو زمانی اضافات کو سماعت میں ہوتی ہے۔ سمعی ارتسامات کے تسلسل و تعاقب میں سے اگر کیفیت کے تمام فروق خارج کر دئے جائیں، اور ایک ہی کیفیت مختلف زمانی نمونوں میں دہرائی جائے، تو اس قسم کے ان نمونوں کا تنوع بہت محدود ہو جاتا ہے جن کی ہم شناخت کر سکتے ہیں۔ لیکن بصارت میں کیفیت کے فروق نہ ہونے کے باوجود ہم بے انتہا مختلف مکانی نمونوں کی شناخت کر سکتے ہیں۔ چنانچہ آسمان پر کے تمام مجامع النجوم ہمارے لئے قابل شناخت ہیں۔ پھر نمونے کی ہماری شناخت اس نمونہ کی امتدادیت، یا اس کے حصوں کے ظاہری فاصلے، یا میرے اعضاء کے تعلق سے ان کے مقام پر منحصر نہیں ہوتی۔ The Plough قطب تارہ کے گرد چکر لگانے میں خواہ کسی مقام پر پہونچا ہو، ہم اس کی شناخت کر لیتے ہیں، اگرچہ یہ راستہ بنانے میں اس کا لمبا محور ۳۶۰ درجہ میں گھومتا ہے۔ اگر یہ نمونہ کاغذ پر مختلف رنگوں اور مختلف سائز میں اتارا جائے، تب بھی ہم اسی قدر جلدی اس کی شناخت کر لیتے ہیں۔ اس آخری لحاظ سے مکانی نمونہ، زمانی نمونہ کے مقابلہ میں، کہیں زیادہ لچکدار ہے۔ اگر زمانی نمونہ میں زمانی وقفوں کا اختلاف ایک نہایت ہی تنگ رقبے سے متجاوز کر جائے، تو پھر ہم اس نمونہ کی شناخت نہیں کرتے۔ لیکن بصری ادراک میں مکانی وقفے بے انتہا وسیع حدود میں بدلے جا سکتے ہیں، اور باوجود اس کے نمونے کی شناخت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ بصری ادراک میں نمونے کی اہمیت سفید و سیاہ نقاشی اور سائے کی تصویر کشی میں نمایاں ہوتی ہے۔ ان سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ محض بصری نمونہ، احساسی تجربہ کی کیفیت و شدت کے فروق کی مدد کے بغیر، ہمارے ذہن کو اشیا کی بے انتہا قسموں کی طرف منتقل کر سکتا ہے، یا ان کی شناخت کی بنا بن سکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے، کہ بصری ادراک میں کیفیت اور رنگ کے فروق نسبتہً بہت کم عملی اہمیت رکھتے ہیں۔ نمونے کا بہت غلبہ ہوتا ہے۔

احساسی کیفیات کے تنوعات

عملی انسان کے لئے احساسی تجربے کی کیفیت کے ترکیبات اشیاء کی علامات بن جاتے ہیں۔ وہ کبھی بھی ان کو اپنے فکر کا مفکور نہیں بناتا، اگر بناتا ہے، تو بہت شاذ۔ مصور و نقاش، ماہر نفسیات اور بعض مخصصین (specialists)، مثلاً شراب اور چائے چکھنے والے، کیفیات کے ساتھ بحیثیت کیفیات، دلچسپی رکھتے ہیں، لہذا یہ ان کو ان اشیاء سے منتزع کرنا سیکھ جاتے ہیں، جن کی طرف یہ اشارہ کرتی ہیں۔ یہی وجہ ہے، کہ جن الفاظ میں عام طور پر یہ کیفیات بیان کی جاتی، وہ بہت ناموزوں ہیں۔ ماہرین موسیقی نے تو علامات نویسی کا ایک طریقہ ایجاد کر لیا ہے، جس سے سمعی تجربات کی کیفیات کے لئے الفاظ کی ناموزونیت کی ایک حد تک تلافی ہو گئی ہے۔ لیکن بصری کیفیات کے لئے ماہرین فن نے ابھی تک اس قسم کی کوئی چیز نہیں نکالی۔

اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ ادنی حیوانات کے مقابلے میں تجربے کی احساسی کیفیات کا دائرہ ہم میں بہت زیادہ وسیع ہے، یعنی یہ کہ ان کے تنوعات بہت سے ہوتے ہیں۔ اب اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ انسان اور حیوان دونوں نے ایک ابتدائی صورت حیات سے سلسلۂ ترقی پائی ہے، تو ہم کو یہ بھی فرض کرنا پڑتا ہے کہ یہ مختلف کیفیات بھی کسی ایک اولی احساسی تجربے سے بتدریج متفرق ہوئی ہیں۔ لیکن یہ ایک قیاسی بحث ہے، کہ جس کے متعلق وثوق کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ اس وقت تو ہم کو احساسی تجربے کی انسانی صلاحیتوں کو ایک واقعہ تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ ہم یہ بھی نہیں جانتے، کہ ان صلاحیتوں کے لحاظ سے ہم کہاں تک مشابہ، یا مختلف ہیں۔ غیر مشتبہ رنگوں کی نابینائی کی مثالیں کمیاب نہیں۔ یہ اور احساسی صلاحیتوں کی دیگر بے ضابطگیاں، ہم کو متنبہ کرتے ہیں، کہ ہم سب کا ساز و سامان ایک طرح کا نہیں۔ تاہم بہت زیادہ احتمال اس بات کا ہے، کہ اگر ہم چند ان افراد کو نظر انداز کر دیں، جن میں خاص خاص امراض، یا پیدائشی نقائص پائے جاتے ہیں، اور ان فروق سے قطع نظر کر لیں، جو ہر قوم کے لئے مخصوص ہیں، تو ہم کو معلوم ہوگا کہ تمام نوع انسانی احساسی

صلاحیتوں کے اس رقبہ سے بہرہ ور ہے جو تمام افراد کے لئے تقریباً ایک ہی ہے[1]+
احساسی تمیز کی صلاحیت میں انفرادی فروق زیادہ تر اگرچہ تمامتر نہیں تمیز کی
مشق کے مختلف درجوں کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ خیال رہے کہ میں نے "زیادہ تر" اگرچہ تمامتر نہیں"
کہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بڑے بڑے نقائص، مثلاً رنگوں کی نابینائی سے قطع نظر
کر لی جائے، تب بھی افراد بلحاظ احساسی تمیز اس طرح کا اختلاف رکھتے ہیں کہ جس کو ہم
مشق یا عام عقل کے درجوں کے فرق کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے۔ بعض بہت زیادہ ذہین افراد کی
اشخاص ایسے ہوتے ہیں کہ وہ ایک خاص حس میں نازک تمیز پیدا نہیں کر سکتے، حالانکہ کسی
اور حس کی تمیز میں وہ عوام پر بہت فائق ہوتے ہیں۔ اسی طرح بعض لوگ ہوتے ہیں جو
مقابلۃً تھوڑی ہی سی کوشش اور مشق سے ایک خاص حس میں وہ دقتِ تمیز پیدا کر لیتے ہیں،
جو کسی اور معمولی شخص کو نصیب نہیں ہوتی +

زمانی ادراک

ہم نے پیچھے کہا ہے کہ ہمارا تجربہ مختلف اجزا یا عناصر کا تسلسل و تعاقب ہے جس میں
ہر جزو کم و بیش بتدریج اپنے بعد کے جزو کے لئے جگہ خالی کرتا ہے۔ زمانی تمیز اور
اجتماع کی ہماری صلاحیتیں تجربہ کی اسی ماہیت کا نتیجہ معلوم ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ صرف
یہ نہیں کہ ہم ایک ایسی طبیعی دنیا میں زندگی بسر کر رہے ہیں جو ہر دم بدلتی ہے اور جو ہمارے
آلات حس پہ ہر دم نئے ہیجانات کی بوچھاڑ کرتی ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ حال سے
استقبال کی طرف بڑھنا اور آئندہ تغیرات کی پیش بینی کرنا ہماری ذہنی فعلیت کی
سرشت میں ہے۔ اور بہت سی حیثیتوں کی طرح اس حیثیت سے بھی ہمارے
اذہان اس دنیا، ہر دم بدلنے والی دنیا، کے مطابق ہیں جس میں رہ رہے ہیں۔ لیکن

---

[1] - دیکھو Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits اس مہم کے اراکین نے پہلی مرتبہ وحشی اقوام کی احساسی صلاحیتوں کی مکمل تحقیق کی کوشش کی ہے۔ اس لحاظ سے ہم نے ان میں اور اہالی یورپ میں بہت کم فرق پایا (مصنف)

اگر ہم اپنی اسی ترکیب و ساخت کے ساتھ یکدم کسی ایسی دنیا میں منتقل کر دیئے جائیں جس میں تغیر نہیں ہوتا، تب بھی ہمارا تجربہ مختلف اجزا اور عناصر کا تسلسل و تعاقب ہی رہے گا کیونکہ ہم ایک شئے سے دوسری کی طرف توجہ منعطف کریں گے، اور ان کا متعاقباً ادراک کریں گے۔ تاہم الطبیعی دنیا کے تغیرات، اور خصوصاً اپنے ابنائے جنس کے مقام اور ان کی آوازوں، کے تغیرات، زمانی ادراک کی لازمی شرط ہیں۔ ہم ایک ہر دم بدلنے والی آواز کو ایک خاص چیز کی علامت مانتے ہیں، اور ایک ہر دم بدلنے والے بصری تجربے کو بھی اسی طرح ایک شئے کی علامت تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن باوجود اس کے زمانی اجتماع کی ہماری قابلیت بہت محدود ہوتی ہے۔ ہم یکساں کیفیت کی آوازوں کے سلسلہ کو صرف اس وقت پہچان سکتے ہیں، جب یہ بہت چھوٹا ہوتا ہے، اور اگر یہ آوازیں باقاعدگی کے ساتھ یکے بعد دیگرے پیدا ہوں، اور ان کے درمیان شدت، یا زمانی وقفہ، کے فرق ہوں، تب بھی ہم ان کو ایک قابل شناخت کل کی صورت میں مجتمع کر سکتے ہیں، لیکن اس کے لئے بڑی شرط یہ ہے، کہ یہ سلسلہ چند ثانیوں سے زیادہ دیر تک باقی نہ رہے۔ جب سُرتی کے فرق سے ہم کو مزید مدد ملتی ہے، تب بھی رقبہ اجتماع میں بہت زیادہ وسعت پیدا نہیں ہوتی۔ لہذا فرض کیا جا سکتا ہے، کہ اسی وجہ سے پرندوں کے چہچہے، اور حیوانات کی چیخیں، جو گویا شناختی علامات ہوتے ہیں، کبھی بھی سُرتیوں کے ایک چھوٹے سے سلسلے کے اعداد سے زیادہ نہیں ہوتے۔ یعنی یہ ایک قلیل المدت زمانی نمونہ ہوتا ہے۔

مکانی ادراک

مکانی تمیز مکانی تجربے کی سب سے زیادہ اساسی اور ابتدائی صورت معلوم ہوتی ہے۔ دو متعاقب آوازوں کو مختلف سمتوں سے آتے ہوئے سننا، روشنی کے دو نقاط کو مختلف مقامات پر دیکھنا، سوئی کی دو چبھنوں کو جلد کے دو مختلف مقامات پر محسوس کرنا، یہ سب مکانی تجربے کی مثالیں ہیں۔ اگرچہ ہم کوئی ایسا حیوان متصور نہیں کر سکتے، جو زمانی تعاقب کے اندازہ کرنے کی قابلیت سے محروم ہو، لیکن ہم ایسا حیوان بآسانی متصور کر سکتے ہیں، جس میں مکانی تجربہ کی اس سب سے زیادہ ابتدائی صورت کی قابلیت

مفقود ہو۔ اس قسم کے حیوان کی ادراکی تمیز تمامتر احساسی کیفیت کے فروق اور زمانی نمونے پر مبنی ہوگی۔ یہ تو ظاہر ہے کہ یہ حیوان اس قابل نہ ہوگا کہ متحرک اشیا کی ہماری مکانی دنیا میں زندگی بسر کرسکے۔ اس میں ذہن کا سب سے زیادہ اساسی وظیفہ غائب ہوگا۔ ہماری مراد یہ ہے کہ اس کا ذہن اس کی حرکات کی اس طرح ہدایت نہ کرسکیگا کہ وہ ان تعلقات میں جو ہم میں اور ہمارے گردوپیش کی اشیا میں ہوتے ہیں ایسے تغیرات پیدا کرے جو خود ہماری اور ہماری قوم کی صلاح و فلاح میں ممد ہوں +

ہمارے مکانی تجربے کا مطالعہ ہزاروں ماہرین نفسیات اور فلاسفہ نے کیا ہے اور اس پر انہوں نے بہت لمبی چوڑی بحثیں کی ہیں۔ یہ تمام مبحث دلکش مسائل سے بھرا پڑا ہے۔ فلاسفہ کی نظری بحثوں کے علاوہ اختبارات سے بھی اس موضوع پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے۔ لیکن باوجود ان تمام کوششوں کے ہم اب بھی اس کو قابل فہم اور عام طور پر مسلّم طریق سے بیان نہیں کرسکتے اور نہ اس کی کوئی معقول اور تشفی بخش توجیہ کرسکتے ہیں +

متخالف عقائد و نظریات کو جماعات میں تقسیم کرنا یا ہر جماعت کے اصلی نظریے کو مختصراً اور ایجازاً بیان کرنا آسان نہیں۔ خلقی اور تکوینی نظریات اس بحث کا مدار ہے ہیں۔ شاید یہی دو عنوانات سب سے زیادہ عالمگیر ہیں۔ "تکوینی نظریئے" سے ہماری مراد اس نظریئے سے ہے جس کے مطابق کسی فرد کی مکانی تجربہ کی قابلیت خود اس کے اپنے تجربے کے دوران میں اکتساب اور تعمیر کی جاتی ہے۔ پیدائش کے وقت اس میں مکانی تمیز یا مکانی اجتماع کی کوئی تیار شدہ قابلیت نہیں ہوتی اگرچہ یہ قابلیت اس میں مخفی ضرور ہوتی ہے۔ "خلقی نظریئے" کا اشارہ اس نظریے کی طرف ہے جو اس طرح کی کسی قابلیت کو موروثی یا خلقی سمجھتا ہے اگرچہ کسی فرد میں اس قابلیت میں ترقی بتدریج اور تجربہ کے زیر اثر ہوتی ہے +

ادراک مکانی کے بڑے بڑے نظریات تین کافی ممیز جماعتوں میں تقسیم کیے جاسکتے ہیں:۔ (۱) تلازمی نظریات۔ یہ بالعموم کھلم کھلا احساسی ہوتے ہیں۔ اس قسم کے نظریات کے جدید ترین شارحین دو کلاں اصول کو خارج کردیتے ہیں کہ احساسات "تلازم" کی وجہ سے ملتصق یا مربوط رہتے ہیں اور اس کی جگہ اس اصول کو استعمال

کرتے ہیں، اور بعض متقدم الذکر اصول کی تکمیل، اس اصول ۔ سے کرتے ہیں کہ وہ ایسے مرکبات
کی صورت میں ممتزج، یا موتلف، ہو جاتے ہیں، جو خود ان سے مختلف ہوتے ہیں (یعنی مکانی
ادراک میں مکاناً ممتد کیفیات) یہ گویا ذہنی کیمیا کا اصول ہے + (۲) نظریہ امتدادیت۔
یہ نظریہ احساسیت کے ساتھ مل کر، جیسا کہ جیمس نے اس کو ملایا، دعوی کرتا ہے، کہ ہر احساسی،
یعنی ذہنی، مواد کا ہر ذرہ، امتدادیت کی صفت سے متصف ہوتا ہے اور کسی نہ کسی حد تک
یہ بالضرورت اس امتدادیت کا اظہار کرتا ہے، بعینہ اس طرح جیسے کہ ضروری ہے کہ
اس میں کسی نہ کسی درجہ کی شدت ہو۔ (۳) "نظریہ نفسی ہیجیج"۔ اس کا دعوی ہے کہ
مکانی نمونے کے بلا واسطہ احساسی اثرات ذہن میں صرف یہ تحریک پیدا کرتے ہیں کہ وہ
شئے بیرونی کو مکانی صفات سے متصف سمجھے، کیونکہ مکانی تفکر کی قابلیت ذہن میں
پیدائشی ہوتی ہے۔ یہ قابلیت اس قابلیت کے علاوہ ہوتی ہے، جس سے وہ مختلف
احساسی کیفیات والے احساسی ہیجانات کا جواب دیا کرتا ہے +

تکوینی نظریئے کی سب سے زیادہ انتہائی صورت وہ ہے، جو انگریزی
تلازمیت نے بیان کی ہے۔ اس مسلک کی بنا تو لاک اور ہیوم کے ہاتھوں پڑی
لیکن ہارٹلے، جیمس مل، جان سٹوارٹ مل، اور الیگزینڈر بین،
نے اس کو ترقی دی۔ اس سکول کے ماہرین نفسیات جان لاک کے اس
ضابطے کو تسلیم کرتے ہیں کہ ذہن پیدائش کے وقت ایک لوح سادہ، یا ایک
سفید کاغذ ہوتا ہے، جس پر طبیعی دنیا کے احساسی ارتسامات اپنے آپ کو "احساسات"
کی صورت میں، منقش کرتے ہیں۔ اس کو تسلیم کر لینے کے بعد یہ لوگ ذہنی فعلیت
کے صرف ایک اصول یعنی "تلازم" کو مانتے ہیں۔ یہ اس اصول کے مطابق
مکانی "تصورات" کی تکوین کو اس طرح بیان کرتے ہیں:۔ یہ تو ظاہر ہے کہ مقام
اور فاصلے کا ادراک جسمانی حرکت سے تعلق رکھتا ہے۔ ایک خاص سمت
میں اور ایک معلومہ فاصلے پر دکھائی ہوئی چیز تک اپنی انگلی یا اپنی آنکھ یا جسمانی
تنقل کی مدد سے پہونچنے کے لئے ایک سلسلۂ حرکات لازمی ہے۔ یہ حرکات
ان آلات حس کے ذریعہ سے "احساسات" پیدا کرتی ہے، جو اعضاء متحرکہ کے
عضلات، رباطات اور مفاصل میں ہوتے ہیں۔ اس نقطہ کی طرف، جو میرے

تعلق سے ایک ہی مقام رکھتا ہے، اِن حرکات کے اعادے سے روشنی، یا رنگ، کا "احساس" غیر منفک طور پر "حرکت کے احساس" کے ساتھ متلازم ہو جاتا ہے۔ اور حرکت کے "احساسات" اور "بصری احساس" (یا کسی اور حس کا "احساس") کا یہی تلازم موخر الذکر کو مکانی بنا دیتا ہے، یا اس میں مقامیت پیدا کرتا ہے۔ اس کے علاوہ اس طرح کے مرئی نقاط کا ایک مجموعہ رنگ کے احساسات کے ایک مجموعہ کا باعث ہوتا ہے۔ اب رنگ کے احساسات کے اس مجموعہ میں سے ہر ایک احساس چونکہ ایک "حرکت کے احساس" کے ساتھ متلازم ہو کر اپنے آپ میں مقامیت پیدا کر چکا ہے، لہٰذا یہ اپنے ابنائے جنس کے ساتھ ساتھ رہتا ہے، اور اس طرح رنگین سطح کا "مرکب احساس" حاصل ہوتا ہے۔ تلازمیت کے بعض قائلین نے دیکھا، کہ اس توجیہ کی ایک دلالت یہ ہے کہ "حرکت کے احساس" کا استحالہ ایسی صورت میں ہوتا ہے، جو اس "حرکت کے احساس" سے مختلف ہے، یعنی یہ کہ اس میں امتدادیت، اور دیگر مکانی صفات، پیدا ہو جاتی ہیں۔ لہٰذا انہوں نے جان مِل کی سرکردگی میں اصول تلازم کا تکملہ "ذہنی کیمیا" سے کیا۔ ان کا خیال تھا، کہ حرکت کے احساسات رنگ، یا لمس کے احساسات کے ساتھ مل کر، یا ممتزج ہو کر، بدل جاتے ہیں، بعینہٖ اس طرح جیسے کہ ایک کیمیاوی عنصر دوسرے عنصر کے ساتھ مل کر بدل جاتا ہے +

پروفیسر وونٹ مرحوم نے دیکھا، کہ یہ سادہ نظریہ کام نہیں دے گا۔ لہٰذا اس نے اس میں ترمیم کی کوشش کی، اس طرح کہ (۱) اس نے "ذہنی کیمیا" کے اصول کو زیادہ صراحت کے ساتھ تسلیم کیا، اور اس کا دائرہ عمل وسیع کیا۔ لیکن اس نے اس کا نام "اصول تولیدی ترکیب" [۵] رکھا، اور (۲) اس نے ان امدادی احساسات کی بڑی تعداد کو فرض کیا، جو اس ترکیب میں شریک ہوتے فرض کئے جاتے تھے۔ قائلین تلازمیت نے ھرمان لوٹسزے کی ایک اصطلاح کو اختیار کیا، اور "حرکت

---

[۵] Creative Synthesis

کے احساسات" کو رنگ یا لمس کے احساسات کی "مقامی علامات" کہا۔ وونٹ نے دیکھا کہ تلازمی نظریہ میں ایک وقت یہ پیش آتی ہے کہ روشنی کے متعدد، یا مختلف نقاط کے ادراک میں ہر مقامی علامت کس طرح اپنے خاص بصری احساس کو پاتی ہے تاکہ اس کے ساتھ مل جائے؟ یہ مشکل سادہ ترین صورت میں تحویل ہونے کے بعد اس طرح بیان کی جا سکتی ہے:۔ دو ستارے جن میں سے ایک میرے دائیں طرف ہے اور دوسرا بائیں طرف اپنی تمثالات میرے شبکیے پر مرتسم کرتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک رنگ کا ایک احساس پیدا کرتا ہے۔ اس احساس کو ہم علی الترتیب د اور ب کہیں گے۔ اس کے علاوہ ان میں سے ہر ایک حرکت کے ایک "احساس" کا باعث بھی ہوتا ہے، جو شبکیے کے نقطۂ تہیج کے ساتھ مخصوص ہے۔ حرکت کے احساس کو ہم علی الترتیب د اور ب کہیں گے۔ اس نظریے کے مطابق د کو د کے، اور ب کو ب کے ساتھ ملنا چاہیے تاکہ اس میں مقامی کیفیت پیدا ہو سکے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ د د کی طرف، اور ب ب کی طرف، کس طرح آتا ہے؟ کیا د ب کی طرف نہیں جا سکتا؟ کیا یہ بھی ایک عادت ہے؟ عصبی عادت کے نظریے سے یہاں کوئی مدد نہیں ملتی، کیونکہ یہ عادات بالضرورت نفس احساسات کی طرف منسوب کی جائیں گی، اور یہ احساسات کو نہ صرف حقیقی بنانے، بلکہ ان کو اشخاص کی صورت دینے کے لئے بھی ایک بہت لمبا راستہ ہے۔ لیکن اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے، کہ ایک خاص کیفیت کا احساس عادت قائم کر سکتا ہے، اب بھی ایک مشکل باقی رہ جاتی ہے۔ "احساس" د (بلکہ کہنا چاہیے کہ ہر احساس، جو شبکیے کے ایک نقطہ سے پیدا ہوتا ہے) مختلف مواقع پر متعدد بصری کیفیات میں سے کسی کیفیت کو اختیار کر سکتا ہے۔ بعینہٖ یہی حال ب "احساس" کا ہے۔ لہٰذا ہم بعد کے موقعوں پر د "احساس" کو پہچان نہیں سکتے، نہ ہم اس کو شخصی صورت دے سکتے ہیں اور نہ د کے ساتھ ملنے کی عادت اس کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔ بعض مصنفین نے اس مشکل کو دیکھ کر فرض کیا ہے، کہ جو بصری احساسات

شبکئے کے ایک خاص نقطہ سے بعد کے مواقع پہ پیدا ہوتے ہیں ان میں صرف
ان کی مخصوص کیفیات ہی نہیں ہوتیں بلکہ ایک اور کیفیت بھی ہوتی جو اُن تمام
لونی کیفیات کے ساتھ مخصوص ہے جو اس نقطہ کے تہیج کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ انہوں
نے اس فرضی کیفیت کو اس نقطہ سے پیدا ہونے والے احساس کی مقامی علامت
کہا ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ یہ عجیب و غریب کیفیت مزعومہ "حرکت کے
احساسات" کی طرح تحت شعوری فرض کی جائے گی۔ وونٹ کا "نظریہ
ملتف مقامی علامات" مقامی علامات کے ان دونوں نظریوں کو ملا کر ان کی
بدیہی ناموزونیتوں کو رفع کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ
اگر مقامی علامات کی ان دونوں قسموں کو حقیقی فرض کر لیا جائے تو شبکئے
کے ہر نقطہ سے پیدا ہونے والے "احساس" کی لونی کیفیت خواہ کچھ ہی ہو اسے اس
امدادی تحت شعوری کیفیت ہی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اس
نقطہ سے پیدا ہونے والا "حرکت کا احساس" اس کی شناخت کر سکتا ہے
یعنی یہ کہ ذ د کی اور ت ب کی شناخت کر سکتا ہے اور اس کے بعد ہر ایک
اپنے مناسب ساتھی کے ساتھ مل کر اس کو مقامیت یا مقامی کیفیت
دے سکتا ہے۔ وونٹ کا یہ نظریہ تکوینی نظریات کی انتہائی صورت
ہے۔ اس کے متعلق ہم کیا کہیں گے؟ اول۔ اس میں مجرد ہستیوں یعنی نام نہاد
"احساسات" کو عینی اشیا میں تبدیل کرنے اور ان میں تقریباً انسانی طاقتوں
کو فرض کرنے کا غیر مباح عمل بہت زیادہ شامل ہے کیونکہ فرض کیا گیا ہے
کہ ان میں صرف یہی طاقت نہیں ہوتی کہ اپنے مناسب ابنائے جنس کی
تلاش کر کے ان کے ساتھ مل جائیں بلکہ ان میں ایک ملتف مجموعہ احساسی
کیفیات سے ایک بالکل نئی قسم کی چیز پیدا کرنے کی طاقت بھی ہوتی ہے۔
یہ نئی چیز مکانی امتدادیت اور نمونہ کا تجربہ ہے جس میں بُعد ثالث
کی امتدادیت بھی شامل ہوتی ہے کیونکہ یہ نظریہ اس امتدادیت کی
بھی اسی طرح توجیہ کرتا ہے۔

جیمس کی کتاب "پرنسپلز آف سائیکولوجی" میں "ادراک مکانی"

کا باب اس مسئلہ پر بہترین بحث ہے، جو اب تک کی گئی ہے۔ اس نے تلازمی نظریہ کو
از سرتا پا رد کر دیا ہے، اور ان لوگوں سے اتفاق کیا ہے، جو کہتے ہیں کہ مکانی
کیفیات ایسے احساسات میں سے پیدا نہیں کی جا سکتیں، جن میں مکانیت
بالکل مفقود ہے۔ وہ لکھتا ہے:۔ اصلیت یہ ہے، کہ انگریزی تلازمیت
نے اپنے اصول کے کمالات کو بیان، اور ثابت کرنے میں مبالغہ سے کام لیا ہے۔
انہوں نے مکانی ادراک کے متعلق ایک ایسا نظریہ قبول کیا ہے، جس سے،
اپنے فلسفہ کی عام روش کے مطابق، ان کو نفرت کرنی چاہیے تھی۔ واقعہ یہ
ہے، کہ مکان کے متعلق جتنے نظریات ہیں، ان کی صرف تین امکانی قسمیں بن
سکتی ہیں:۔ (۱) احساس میں کوئی مکانی صفت ہوتی ہی نہیں۔ مکان دراصل
تعاقب کی ایک علامت ہے۔ (۲) بعض مخصوص احساسات میں ایک امتدادی
صفت بلاواسطہ طور پر محسوس ہوتی ہے۔ (۳) ایک صفت ایسی ہے،
جو ذہن کے داخلی ذرائع سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ ان احساسات کو ملفوف
کرتی ہے، جو دراصل مکانی نہیں ہوتے، لیکن جو مکانی سانچے میں ڈھلنے کے بعد
مربوط، اور باقاعدہ ہو جاتے ہیں۔ موخر الذکر عقیدہ کانٹ کا ہے۔ سٹمپف
نے اس کے لئے نظریہ "نفسی ہیج" کا نہایت موزوں نام تجویز کیا ہے۔ اس کے مطابق
خام اور ان گھڑ احساسات وہ "کچھ" ہیں، جن کی وجہ سے ذہن اپنی خوابیدہ
طاقتوں کو بروئے کار لاتا ہے"۔ جیمس پہلے اور تیسرے نظرئے کو تسلیم
نہیں کرتا۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے، کہ اس نے اپنی نفسیات کو احساسیت
کی بناء پر مبنی کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ دوسرے نظرئیے کو مانتا ہے، یعنی
یہ کہ "بعض مخصوص احساسات میں ایک امتدادی صفت بلاواسطہ
طور پر محسوس ہوتی ہے"۔ دیگر مصنفین، جو اس نظرئے کو قبول کرتے ہیں،
اس "امتدادی صفت" کو "امتدادیت" یا "حجم" کے نام سے پکارتے ہیں۔
ان کا دعویٰ ہے، کہ یہ کیفیت، یا صفت، تمام "احساسات" میں مشترک
ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ تجربہ مکانیت کو پیدا تو نہیں کر سکتا، تاہم یہ
ممتد سطحات پر ہمارے آلات حس کی مکرر حرکات کی مدد سے اس خلقۃً

معلوم "امتدادیت" میں مقامات کی باقاعدہ تمیز کر سکتا ہے، اور یہ تو ہم کہہ چکے ہیں کہ یہ "امتدادیت" تمام "احساسات" میں مشترک ہوتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دوسرا نظریہ خلقی اور احساسی ہے۔ کیا یہ اپنی حد تک قابل قبول اور تشفی بخش ہے؟ میری رائے میں یہ تشفی بخش نہیں اور اس لئے قابل قبول بھی نہیں۔ اول۔ اس میں "احساسیت" کی تمام بنیادی غلطیاں موجود ہیں، خصوصاً یہ کہ اس میں ایک ایسی مجرد شے کو، جس پر ہم تجرید کے بہت زیادہ ترقی یافتہ عقلی عمل سے تفکر کرنا سیکھتے ہیں، ایک ایسی عینی ہستی بنا دیا گیا ہے، جو طبیعی شے کی نمونہ کی ہے، اور جس میں چند صفات یا طاقتیں پائی جاتی ہیں۔ اس کا ثبوت ہم کو اس زبان سے ملتا ہے، جو جیمس نے اس نظرے کی تشریح میں مجبوری استعمال کی ہے۔ وہ لکھتا ہے:۔ "ہمارے تمام احساسات قطعاً اور ناقابل توجیہ طور پر ممتد کل ہوتے ہیں" لیکن تجربہ کی ایک احساسی کیفیت سب ہی کچھ ہوتی ہے مگر "ایک کل" ہی نہیں ہوتی۔ جن "کل" اور "ہستیوں" پر ہم فکر کرتے ہیں، وہ ہمارے تفکر کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ جیسا کہ جیمس نے کسی اور سلسلہ میں کہا ہے، یہ ہمارے اغراض و مقاصد کے مطابق ہوتی ہیں۔ کسی ایسے "احساس" کا نام لینا ناممکن ہے جو طبعی "کل" ہو اور جس پر ہم اسی حیثیت سے تفکر کرتے ہوں۔ ایک "کل" کی حدود ہونی چاہئیں، تاکہ وہ دیگر "کلوں" سے علیحدہ ہو جائے۔ اگر ایک احساسی کیفیت "کل" ہوتی ہے، تو پھر زمان، یا مکان، یا قوت، یا شرح رفتار، یا جرأت، یا نیکی، یا حسن، یا کسی اور مجرد چیز نے کیا قصور کیا ہے، کہ ان کو "کل" نہ کہا جائے۔ جس چیز کو ہم "ایک احساس" کہتے ہیں، وہ تجربے کی ایک احساسی کیفیت ہوتی ہے، کہ جس کو ہم کسی طبیعی شے کے وجود کی علامت تسلیم کرنے کی بجائے اپنے فکر کا مفکورہ بنا لیتے ہیں۔ لہٰذا یہ کہنا کہ احساسات "ممتد کل" ہوتے ہیں، ایک ایسے بے معنی سوال کا اثبات میں جواب دینا ہوگا، جو نہ کیا جانا چاہئے۔ ہماری مراد اس سوال سے ہے، کہ کیا "احساسات" مکانی ممتد، اور ذی امتداد ہوتے ہیں؟ یہ اثباتی جواب ایک لمبا قدم ہے

اس راستے پر جو اُس نقلی حقیقت کی طرف جاتا ہے جس کے مطابق عالم طبیعی "احساسات" سے مرکب ہے۔ جیمس کی احساسیت خود اپنا تناقض کرتی ہے کیونکہ ایک صفحہ پر تو ہم کو بتایا جاتا ہے کہ "ہمارے تمام احساسات ...... قوی امتداد کل ہوتے ہیں" اور دوسرے صفحہ پر کہا جاتا ہے کہ "فاصلہ، بلندی اور چوڑائی اصلی معنوں میں بذات خود احساسات ہیں"۔ یہ منجملہ دیگر مثالوں کے ایک مثال ہے اس واقعہ کی کہ جو قائل احساسیت جیمس کی طرح اپنے قول و فعل کا پکا ہے، وہ جیمس کی طرح اپنے آپ کو مجبور پاتا ہے کہ بہت سی عجیب و غریب قسموں کے "احساسات" کو ایجاد کرے کیونکہ اس ایجاد کے بغیر اس کے پاس اتنا متنوع مواد نہیں ہوتا کہ وہ "شعور کی رو" کو مرکب کر سکے۔ چنانچہ وہ مکانی و زمانی اضافات کے علاوہ اور بہت سے اضافات کے "احساسات" ایجاد کرتا ہے۔ مثلاً اس کے ہاں مشابہت و اختلاف اور ان تمام اضافات کے احساسات ہوتے ہیں جنہیں "اگر" "یا"، "لیکن" اور دیگر حروف روابط حروف مغیرہ علاوہ اسماء صفات سے بیان کیا جاتا ہے۔

ہمیں چاہیے کہ ہم اس صداقت کو مضبوط پکڑے رہیں کہ "ایک احساس" تجربہ کی ایک کیفیت ہے جو ایک طبیعی ہیجان کے زیر اثر ذہن (یا اگر چاہو تو عضویہ کہہ لو) کے ردعمل سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ تجربہ ہم کو دماغی اعمال کی طرف سے تیار شدہ نہیں ملتا جیسا کہ کیک یا بسکٹ دکان پر مل جاتا ہے۔ لیکن جیمس کے بیان سے یہی مترشح ہوتا ہے۔ اصل میں یہ ایک ہیجان کا نفسی ردعمل ہے۔ لہٰذا ہم "نفسی ہیجان"[1] کی اصطلاح سے اجتناب نہ کریں گے۔

اب ہم مکانی ادراک کے نظریہ "نفسی ہیجان" کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ یہ قابل فہم صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ جیمس نے

---

[1] "Psychic Stimulist"

اس کو اس طرح بیان کیا ہے: "ایک صفت ایسی ہے جو ذہن کے داخلی ذرائع سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ اُن احساسات کو ملفوف کرتی ہے جو دراصل مکانی نہیں ہوتے لیکن جو مکانی سانچے میں ڈھلنے کے بعد مربوط اور باقاعدہ ہو جاتے ہیں"۔ میں جیمس سے اس بات میں متفق نہیں کہ یہ عقیدہ کانٹ کا ہے۔ بعض اور لوگوں کی طرح میں بھی یہ معلوم نہیں کر سکتا کہ یہ عقیدہ اصل میں ہے کیا۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ جس صورت میں اس کو جیمس نے بیان کیا ہے وہ درست اور مناسب نہیں۔ یہ شروع ہی سے اس نظریے کے لئے عجیب و غریب معلوم ہوتا تھا کہ اس کو احساسی نظریے کے ساتھ شامل کرنے کی کوشش کی جائے، جس کی غلطیوں کی یہ ذمہ دار نہیں۔ اس بیان میں فرض کیا گیا ہے کہ "احساسات" دراصل غیر مکانی کل ہوتے ہیں، بعد میں یہ مکانی ٹکڑوں میں تبدیل کئے جاتے ہیں اور پھر باقاعدہ طور پر ان کو برابر برابر رکھا جاتا ہے جس طرح گھر بنانے میں اینٹیں رکھی جاتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جیمس اپنی احساسیت میں اس قدر ڈوبا ہوا ہے کہ مخالف نظریوں کے بیان کرنے میں بھی وہ اس سے اپنا دامن نہیں بچا سکتا۔

نظریہ "نفسی ہیج" کو بہترین صورت میں ھرمان لوٹسے نے بیان کیا ہے۔ اس کی اصطلاح "مقامی علامات" بہت سے مصنفین نے مستعار لی ہے، اور ان میں سے اکثر نے اس کو ایسے معنوں میں استعمال کیا ہے، جو لوٹسے کے معنوں سے مختلف ہیں۔ چنانچہ اکثر نے او ونٹ کی طرح فرض کیا ہے کہ مقامی علامت بالضرورت کسی طرح کا "احساس" ہے۔ لوٹسے کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے بتایا کہ جب ایک ہی طبعی کیفیت کی روشنی کے دو نقاط، مثلاً دو ستارے، اپنی تمثالات میرے شبکیے کے دو مختلف نقاط پر مرتسم کرتے ہیں، اور میں ان کو دو نقاط 'ا' و 'ب' دیکھتا ہوں جن کی کیفیت اور چمک تو ایک ہے، لیکن جن کا مقام مختلف ہے، تو ہم کو فرض کرنا پڑتا ہے کہ شبکیے میں پیدا ہونے والے دو عصبی اعمال ان دو عناصر کے لحاظ سے مشابہ ہیں جن سے کیفیت اور چمک معین ہوتی ہے، لیکن ان عناصر کے علاوہ ہر عمل میں کوئی عنصر یا جزو ایسا ہوتا ہے جو ہر ایک کے ساتھ

مخصوص ہے، اور جو ہر اس عمل کے لئے ایک ہی ہوتا ہے، جو ان نقاط میں سے ہر ایک میں پیدا ہوتا ہے۔ اس عمل سے جو احساسی تجربہ حاصل ہوتا ہے، اس کی کیفیت خواہ کچھ ہی ہو۔ شبکیے کے کسی نقطہ کے تہیج ہونے سے جو مجموعی عصبی عمل پیدا ہوتا ہے، اس کے اس جزو یا عنصر کے لئے لوٹزے نے "مقامی علامت" کی اصطلاح تجویز کی تھی۔ یہ تو ہم کہہ ہی چکے ہیں، کہ تہیج کی طبیعی ماہیت، اور اس عمل سے حاصل ہونے والے احساسی تجربہ کی کیفیت، خواہ کچھ ہی ہو، یہ جزو ہر نقطہ کے لئے غیر متغیر رہتا ہے۔ کسی ایسے جزو کے بغیر دو ستاروں کو مقاماً علیحدہ معلوم کرنا ناممکن ہوگا۔ چونکہ یہاں بہت خلط مبحث کیا جاتا ہے، اور بہت غلط بیانی ہوتی ہے، لہذا اس استدلال کو ایک دوسری صورت میں بیان کرنا مفید ہوگا اگر میرے شبکیے کا ایک نقطہ مختلف شرح ارتعاش اور مختلف حیطہ[1] کی روشنی سے متعاقباً تہیج ہو، تو مجھے روشنی کا ایک نقطہ دکھائی دیتا ہے، جو بلحاظ رنگ و چمک مختلف ہوتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی میں اس کو کسی نہ کسی مقام پر بھی دیکھتا ہوں۔ اس سے ہم یہ یقینی نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ شبکیے کا عصبی عمل بہت سے اجزا سے مرکب ہوتا ہے۔ اس کے کم از کم تین اجزا ہوتے ہیں، جو روشنی کے نقطہ کے رنگ، اس کی چمک، اس کے مقام کو متعین کرتے ہیں، یا ان کی بنا ہوتے ہیں۔ ان میں سے تیسرا جزو وہ ہے، جس پر روشنی کے مقام کا علم مبنی ہوتا ہے۔ یہی مقامی علامت ہے۔ (عام اور معمولی حالات میں) یہ شبکیے کے ہر نقطہ کے تہیج کے لئے غیر متغیر اور مخصوص ہوتی ہے، اور اسی کی وجہ سے ہم کو روشنی کے بہت سے نقاط مقاماً علیحدہ دکھائی دیتے ہیں +

اس کا مطلب یہ ہے، کہ لوٹزے کی مقامی علامت نہ تو احساس ہے، نہ تجربہ کی کوئی اور صورت، یا کیفیت[2]۔ یہ ایک خالص عصبی عمل ہے، جو شبکیے میں کسی تہیج کے زیر اثر شروع ہوتا ہے، اور اس کی مخصوصیت شبکیے کے

---

[1] Amplitude

[2] یہ اس کے اصلی بیان پر صادق آتا ہے۔ بعد میں اس نے اس میں تبدیلیاں کی ہیں (مصنف)

نقطہ تہیجہ کے مقام پر منحصر ہوتی ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس حد تک تو کوئی شخص بھی لوٹزے کے نظریہ مقامی علامت سے اختلاف نہ کرے گا۔ اس کا استدلال اس قدر قطعی اور اذعان بخش ہے، جتنا کہ کوئی اور استدلال ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے بعد لوٹزے سوال کرتا ہے، کہ یہ عصبی عمل (یا کسی تہیج کی وجہ سے پیدا ہونے والے مجموعی عصبی عمل کا یہ جزو) کس طرح کا ہوتا ہے؟ اس کا جواب اس نے یہ دیا، کہ ہماری آنکھ حرکی مشینوں کے ایک پیچیدہ نظام کی وجہ سے حرکت کرتی ہے، اس طرح کہ اگر شبکیہ کے کسی محیطی نقطہ میں تہیج پیدا ہوتا ہے، اور یہ تہیج روکا نہیں جاتا، تو اس کی وجہ سے حدقہ چشم کی ایک اضطراری دوری حرکت حاصل ہوتی ہے۔ اس حرکت سے قعر (یعنی شبکیہ کا مرکزی نقطہ) اس نقطہ تہیجہ کی جگہ آجاتا ہے، اور اس طرح ستارے (یا تہیج پیدا کرنے والی روشنی کے کسی اور سرچشمے) کی بصری تصویر قعر پر پڑتی ہے۔ اب قعر کو سب سے چھوٹے راستے سے، بصری تصویر کی جگہ لانے کے لئے جس حرکت کی ضرورت ہوتی ہے، وہ شبکیہ کے ہر نقطہ کے لئے خاص ہوتی ہے۔ لہذا یہ عصبی اعمال کے ایک مخصوص اجتماع کی محتاج ہوتی ہے، اور یہی عضلات چشم کی حرکات، یا کشیدگیوں کو معین کرتے ہیں۔ لوٹزے کا خیال تھا، کہ عصبی اعمال کا یہ مخصوص اجتماع ہی تہیج کی وجہ سے پیدا ہونے والے مجموعی عصبی عمل کا وہ جزو ہے، جو بصری ادراک میں مقامی علامت بنتا ہے۔ اس نے یہ نہیں کہا، کہ اس عصبی عمل سے "حرکت کا ایک احساس" حاصل ہوتا ہے، جو رنگ کے "احساس" کے ساتھ ممتزج "یا تخلیقاً مرکب" ہو جاتا ہے۔ جس فعلیت (چاہو تو اس کو تولیدی کہ لو) سے ستارے کے مقام کا علم ہوتا ہے، اور اس کے فاصلے اور سمت کی شناخت ہوتی ہے، وہ، اور اس علم و شناخت کی قابلیت، دونوں کو وہ "احساسات" کی طرف نہیں، بلکہ ذہن، روح، یا تجربہ کرنے والی ذات، کی طرف منسوب کرتا تھا۔ اس طرح لوٹزے کا عقیدہ پھر ہم کو احساسیات کی طرف لے آتا ہے۔ احساسیت کا جوہر یہ ہے، کہ ہر قسم کا علم و تفکر مختلف اجتماعات کی صورت میں "احساسات رکھنے" یا "احساسات" پیدا

ہوتے، یا "غیر شعور" سے ان کے نکالے جانے پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف "ضد" احساسیت کا عقیدہ ہے کہ تفکر، یا علم کو بیان کرنے کا یہ موزوں طریقہ نہیں۔ اس کا دعویٰ ہے، کہ تمام تفکر، تمام تجربہ کسی چیز کو جاننے (یا اصطلاحاً "وقوف") اور اس کے تعلق سے جد و جہد کرنے (یا اصطلاحاً "طلب") کو شامل ہوتا ہے، اور یہ کہ احساسی تجربہ کی کیفیات اس وقوفی طلبی فعلیت جو گویا تفکر کے ہم معنی ہے، کے اسباب یا محرکات ہیں +

اب سوال یہ ہے کہ اگر اس بات سے قطع نظر کر لی جائے کہ جیمس اپنی احساسیت پر نہایت مضبوطی کے ساتھ جما ہوا تھا، تو پھر آخر کس بنا پر اس نے نفسی ہیچ کے نظریے کو رد کیا؟ وہ لکھتا ہے:۔ "کانٹ کے دعویٰ کا جوہر یہ ہے، کہ مکانات کا کوئی وجود نہیں۔ جو چیز کہ در اصل موجود ہے، وہ ایک مکان ہے، جو ایک غیر محدود اور مسلسل اکائی ہے، اور یہ کہ ہمارا اس کا علم ان احساسی ٹکڑوں کی صورت میں نہیں ہو سکتا، جو اجماع و تجرید کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس کا بدیہی جواب یہ ہے، کہ اگر کوئی چیز ایسی ہے، جو ٹکڑوں کے ملنے سے بنی ہوئی، اور مجرد، نظر آتی ہے، تو وہ دنیا کے غیر محدود وحدی مکان کا ہی تصور ہے۔" میرا خیال ہے، کہ یہ کانٹ کے عقیدہ کا صحیح بیان نہیں۔ میرے نزدیک یہ ایک ایسے قاعدے کی طرف سے اغماض کی مثال ہے، جس کو پیش نظر رکھنا ہر طرح کے فلسفیانہ اور نفسیاتی صاف تفکر کے لئے ضروری ہے، اگرچہ شاذ ہی ہوتا ہے، کہ مفکرین اس کی متابعت کریں۔ یہ قاعدہ یہ ہے، کہ ایک طرف فکر کے مفکور، اور دوسری طرف عمل فکر، میں نہایت احتیاط کے ساتھ تمیز کر لینی چاہئے۔[1] اگر Solipsism صحیح ہے، یعنی اگر اس دنیا میں میں اکیلا شخص ہوں، یا کہنا چاہئے، کہ اگر میں خود دنیا ہوں، تب تو خود میرے اپنے تجربہ کے شئون کے ماسوا، میرے فکر کے تمام مفکورات

---

[1] جس چیز کو فلسفے میں "تصوریت" کہا جاتا ہے، وہ بالعموم (Solipsism) سے اپنا دامن بچا کر اس تفریق کو مٹانے کی ایک کوشش ہے (مصنف)

کا کوئی وجود ہی نہ ہوگا لہٰذا صرف میرا عمل فکر حقیقی ہوگا۔ لیکن جب میں ان پر فکر کرتا ہوں، تو میں ان کو موجود ہی سمجھتا ہوں، اور میرا اس طرح فکر کرنا صحیح ہو یا غلط، مجھے شئے، بحیثیت مفکور، اور عمل فکر میں تمیز کرنا ہی پڑتا ہے۔ لہٰذا مکان ایک شئے ہے جس پر میں مختلف اوقات میں مختلف طریقوں سے فکر کرتا ہوں۔ خلقیت[۱] اور تکوینیت[۲] میں مسئلہ زیر بحث یہ نہیں کہ کیا میں اس شئے کو تیار شدہ صورت میں دنیا میں لاتا ہوں؟ نہ یہ ہے کہ کیا میں مکان کا "مقولہ" یا "تصور" یا "خیال" اپنے ساتھ لاتا ہوں یا موروثی طور پر میں ان کا مالک ہوں؟ سوال دراصل یہ ہے، کہ کیا میری خلقی ترکیب میں کوئی ایسی قابلیت یا میلان شامل ہے، جس سے میں مکانی اضافات کے ادراک، اور ان مختلف طریقوں سے ان پر فکر کرنے کی قابلیت کو ترقی دے سکوں، جن سے کہ میں ان پہ فکر کرتا ہوں؟ یا کیا ہم میں سے ہر ایک اپنی انفرادی زندگی میں اس قابلیت کا از سر نو اکتساب کرتا ہے؟

اگر ہم ان اعمال کے انتہائی ترکب پر غور کریں جو مکانی تفکر میں شامل ہوتے ہیں، اور اس واقعہ کو ملحوظ رکھیں، کہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں بعض حیوانات تھوڑے سے سابق انفرادی تجربے کی مدد سے مکانی تفکر کی ایسی ہی قابلیت کا اظہار کرتے ہیں، تو پھر ہم کو خلقیت کے حق میں فیصلہ کرنا پڑتا ہے۔ لیکن جیمس کی طرح ہم یہ کہنے پر قناعت نہیں کر سکتے کہ "احساسات میں "امتدادیت" کا عنصر پیدائشی ہوتا ہے۔" یہ بیان دراصل ایک عقلی فریب اور حیلہ بازی ہے۔ یہ "احساسات" میں ایک ایسی چیز شامل کرنے کی کوشش ہے کہ جس سے فرض کیا جا سکتا ہے، کہ ہمارا مکانی تفکر مرکب ہوتا ہے۔ ہماری مراد "امتدادیت" کے ٹکڑوں کے ارتباط سے ہے۔ ہم جیمس کے ساتھ اس بات میں اتفاق کر سکتے ہیں، کہ اگر ممتد اشیا کی دنیا یا، ہمارا اس پر تفکر "احساسات" ہی سے مرکب ہے، تو یہ فرض کرنا ضروری ہے، کہ نفس "یہ احساسات" ممتد یا ذی امتداد، ہوتے

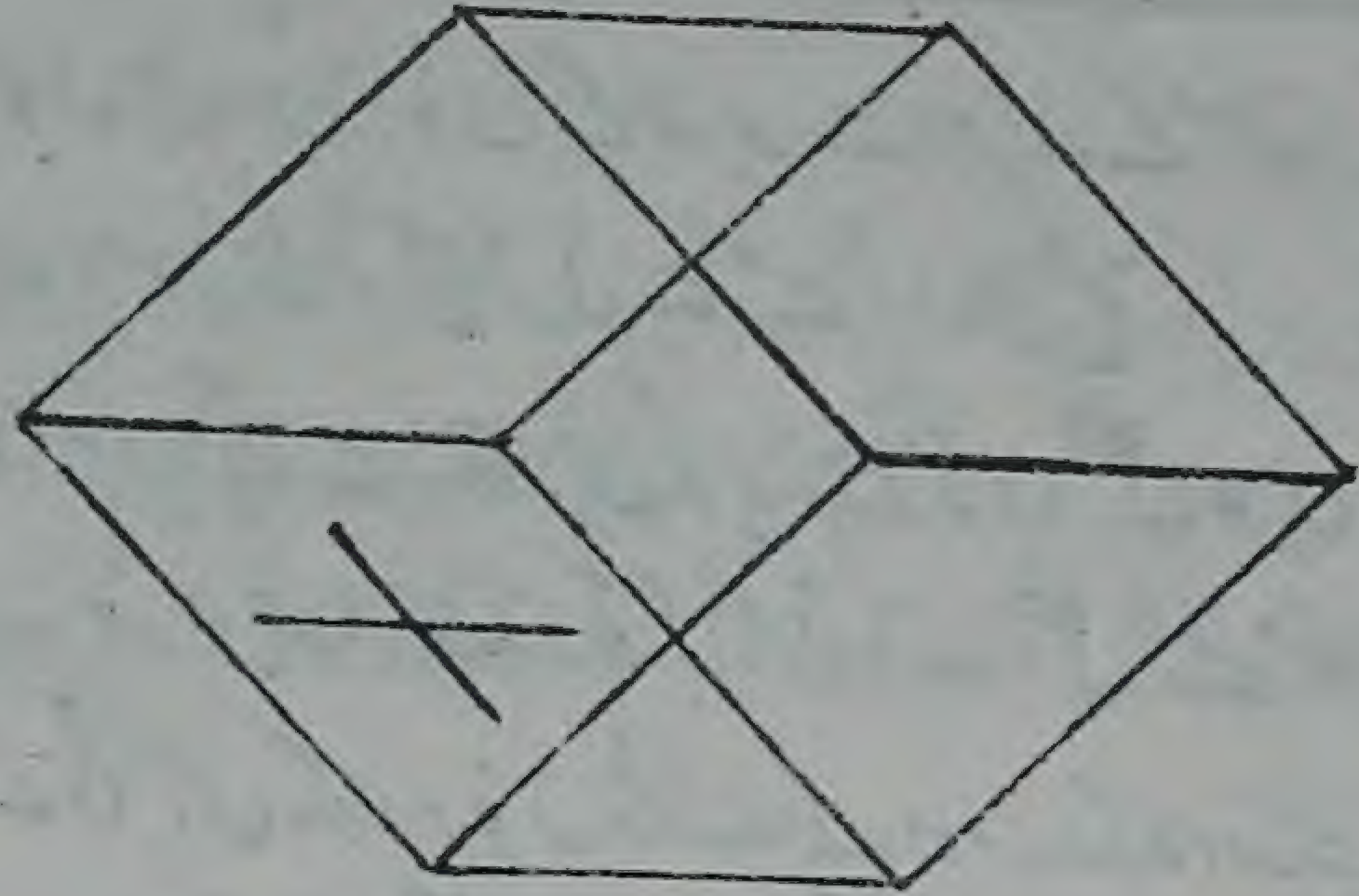
---

[۱] Nativism

[۲] Geneticism

ہیں۔ لیکن اگر ہماری رائے یہ ہو کہ عالم طبیعی یا اس پر ہمارے تفکر کو بیان کرنے کا یہ طریقہ غلط اور گمراہ کن ہے، اور اس سے ہم کو اپنی عملی فعلیتوں کی کامیابی میں بھی کوئی مدد نہیں ملتی، تو پھر احساسات کی امتدادیت کو ہم اس جہنم کی طرف بھیج دیں گے، جو "احساسات"، "خیالات"، "دُرکات"، اور اسی طرح کی اور وہمی باتوں، کا اصلی مستقر ہے!

ایک اور اعتراض، جو جیمس نے نظریہ "نفسی ہیج" پر کیا ہے، حسب ذیل ہے:۔ پہلے جیمس نے شوپنہائر کی ایک لمبی عبارت نقل کی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہے، کہ "عالم خارجی کا ادراک جوہراً ایک عقلی عمل اور فہم کا کام ہے۔ احساس اس عمل کا صرف سبب اور وہ معطیات، مہیا کرتا ہے، جن کی ہر خاص صورت میں تاویل کی جاتی ہے"۔ اس کے بعد جیمس لکھتا ہے:۔ "میں اس عقیدہ کو یعنی عقیدہ صرف اس لئے کہتا ہوں، کہ میں اپنے ذہن میں اس طرح کا کا نٹی کارخانہ موجود نہیں پاتا، اور نہ میں غریب احساس کی طاقتوں کو اس بے دردی کے ساتھ پامال کرنے کی رغبت رکھتا ہوں۔ مکان کو ذہناً پیدا کرنے کا کوئی تجربہ میں مطالعہ باطنی سے معلوم نہیں کر سکتا۔ میرے مکانی وجدانات دو اوقات میں نہیں، بلکہ صرف ایک وقت میں واقع ہوتے ہیں۔ صورت حال یہ نہیں ہوتی، کہ پہلے ایک منفعل غیر ذی امتداد احساس کا لمحہ ہو، اور اس کے بعد ذی امتداد ادراک کا لمحہ ہو۔ بلکہ حقیقت یہ ہے، کہ جس شکل کو میں دیکھتا ہوں، وہ اسی طرح بلا واسطہ طور پر محسوس ہوتی ہے، جس طرح کہ وہ رنگ، جو اس شکل کے ساتھ ہے"۔ جیمس کا یہ استدلال وزنی ہے، بشرطیکہ اس کا رخ یہ فرض کرنے کی طرف ہو، کہ "مقامی علامات" "حرکت" یا کسی اور قسم کے "احساسات" ہیں، جو پہلے عالم وجود میں آتے ہیں، اور پھر اپنے آپ کو دیگر احساسات کے ساتھ ممتزج یا "تحقیقاً مرکب" کرنا شروع کرتے ہیں۔ لیکن نظریہ "نفسی ہیج" کے خلاف یہ مطلقاً وزنی نہیں۔ ہم کو اکثر اس قسم کے تجربات ہوتے ہیں، جن میں احساسی ارتسامات اور احساسی کیفیات کے غیر متغیر رہنے کے باوجود، ہم اس شے کی تاویل

کو بالکل بدل دیتے ہیں، جن سے ہم کو یہ ارتسامات حاصل ہوتے ہیں۔ بصری ادراک کا میدان اس قسم کی مثالوں سے بھرا پڑا ہے، چنانچہ بہت سی مثالیں تو خود جیمس نے اپنے اس باب میں بیان کی ہیں۔ یہاں ہم صرف ایک مثال پر غور کریں گے۔ شکل ۹ میں بہت سے خطوط مستقیم ہیں، جو ایک سطح پر کھینچے گئے ہیں۔ پہلی نظر میں تو شائد معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ یہ خطوط کی ایک معجون مرکب ہے۔ اور میرا یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ایک زمانہ ایسا تھا، جس میں یہ شکل مجھے ایسی ہی دکھائی دیتی تھی۔ لیکن اگر میں اس شکل کو دیکھتا ہوں، اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کروں، کہ یہ کس چیز کی تصویر ہے، تو یہ مجھے ایک مکعب بکس کی تصویر نظر آتی ہے، جس کا قریب ترین زاویہ الف ہے، اور بعید ترین ب۔ اگر میں اس پر اور غور کروں، تو پھر اس مکعب کا زاویہ ب قریب معلوم ہوتا ہے، اور الف دور۔ اس کے ساتھ ہی اس شکل کے ہر حصہ کے مکانی معنی بھی اس کے مطابق بدل جاتے ہیں۔ ایسی مثالوں میں شئے کے مکانی خواص کا ادراک، بحیثیت تجربہ کے، دو، یا شاید تین مدارج رکھتا ہے۔ شکل کے امتدادی خواص ان "احساسات" میں نہیں ہوتے، جو اس کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں، نہ یہ "ذی امتداد احساسات" کے ارتباط کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اور اگرچہ اس شکل سے ہمارے ذہن میں کوئی فعلیت پیدا نہیں ہوتی، تاہم اس کو

شکل ۹

اپنے فکر کا مفکور نہیں بنا سکتے، تا وقتیکہ ہم اس کو ذی استداد نہ سمجھیں، تاہم اس کو مکعب اور سطح دیکھنے کے فرق کی تشبیل کی بنار پر ہم فرض کر سکتے ہیں کہ اس کے مکانی خواص کا علم اور زیادہ تحویل اور سادہ ہو جاتا ہے، درآں حالیکہ احساسی کیفیات غیر متغیر رہتی ہیں۔ اگر اس تحویل سے ہم اس قابل ہو جائیں، کہ مکانی خواص کا علم بالکل غائب کر سکیں، اور صرف احساسی کیفیات باقی رکھ سکیں، تو یہ انفعالی تجربے کی صورت ہوگی۔ ان احساسی کیفیات کے علاوہ جو کچھ کہ ہم اس شئے میں منکشف کرتے ہیں، وہ ایک فعلیت، ایک تعمیری فعلیت کا نتیجہ ہوتا ہے، جو ایک ہی احساسی معطیات پر مختلف طریقوں، اور کامیابی کے مختلف درجوں میں کام کرتی ہے، اور جس سے، جیسا کہ ہم نے اس مثال میں دیکھا ہے، مختلف نتائج پیدا ہوتے ہیں[۱]۔

---

[۱] شکل ۹ کے ادراک کی سی مثالوں میں اُن معنوں کے ذریعہ سے اجزار کے معنوں کی تعیین، جو ہم کُل میں شریک کرتے ہیں، ایک ایسے اصول کی توضیح کرتی ہے، جسے "اضافی تلمیح" (Relative Suggestion) کا نہایت موزوں نام دیا گیا ہے۔ قارئین کو چاہیئے کہ وہ شکل ۹ میں الف کے نیچے جو صلیب بنی ہوئی ہے اس کو ایک سوراخ دار کاغذ رکھ کر، باقی ماندہ شکل سے منتزع کریں۔ اب ان کو یہ صلیب ترچھی نظر آئے گی، جس کے دونوں ڈنڈے ایک دوسرے کو ۶۰ درجے کے زاویہ پر قطع کرتے ہیں۔ اس کاغذ کو اٹھا لینے کے بعد یہ صلیب سیدھی نظر آئے گی، یعنی اب اس کے ڈنڈوں کے درمیان زاویہ قائمہ ہوگا، کیونکہ اب یہ اس مکعب بکس کی ایک دیوار پر بنی نظر آتی ہے۔ "اضافی تلمیح" کے اس عمل کا مطالعہ مابعدی تمثالات کی مدد سے بخوبی ہو سکتا ہے۔ دفتی کی ایک سیدھی صلیب کاٹو اور اس کو سیاہ چیز پر، اور تیز روشنی میں رکھ کر آدھے منٹ تک اس کے مرکز کو بغور دیکھتے رہو۔ اب اس مابعدی تمثال کو کمرے کی دیوار پر اتارو۔ اگر یہ دیوار اس کے خط رویت کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتی ہے، تب تو یہ صلیب بھی سیدھی دکھائی دے گی، لیکن باقی سطحات پر اس کے زاویے زاویہ قائمہ نہ رہیں گے۔ یعنی یہ کہ اس کے زاویوں کے معنی مستطیل، لیکن ترچھی دکھائی دینے والی دیوار کے مستقل معنوں کے مطابق ہو جائیں گے (مصنف)

احساسیت، اور وونٹ کے مکانی ادراک کے نظریے کے سے اور بہت سے ناممکن نظریوں کی خاطر چند ماہرین نفسیات، جن میں میونسٹر برگ شاید پیش پیش ہے، نے فرض، اور دعویٰ کیا ہے، کہ مستقل احساسی تہیج کی بنا پر اختلاف پذیر ادراک کی تمام مثالوں میں ادراک کے ہر اختلاف پہ عضلی، یا حرکی، احساسات مختلف ہو جاتے ہیں، اور یہ کہ یہی اختلاف ادراک کی جان ہے۔ متغیر حرکی احساسات رنگ، یا چمک، کے مستقل احساسات کے ساتھ مل کر متغیر درک پیدا کرتے ہیں۔ اسی اصول کو انہوں نے احساسی التباسات کی بہت سی قسموں کی توجیہ کے لئے استعمال کیا ہے۔ یہ حرکی "احساسات" کی وہمیات اور ان کی کارفرمائی کی ایک اور مثال ہے، جس سے ہم دوچار ہوتے ہیں۔ لیکن کرداریت نے اس کا گلا گھونٹ دیا ہے، اگرچہ اس کی موت بہت پہلے اس وقت واقع ہو جانی چاہئے تھی، جب پروفیسر سٹریٹن نے عکسی تصاویر کے ذریعے ثابت کیا، کہ سادہ ہندسی شکلوں کے ادراک میں جو حرکات آنکھوں کی ہوتی ہیں، ان کو شکلوں کی وضع سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اسی طرح التباسات کی صورت میں بھی ان کو التباس کی نوعیت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اسی واقعہ کو میں نے شکل ۹ کے سے التباسات کے مطالعہ سے ایک مضمون میں ثابت کیا ہے[۱]۔

اب میں اس حد تک مشکل بحث کو مختصراً بیان کرنے کی کوشش کروں گا۔ مکانی ادراک کے نظریات کی تین بڑی قسمیں ہیں:۔ (۱) تلازمی نظریات۔ یہ بالعموم احساسی ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ فرض کرتے ہیں، کہ ہمارا مکانی تفکر ایک پچیکاری ہے، جو ذہنی مواد کے ذرات کے ارتباط، یا التصاق، سے مرکب ہوتی ہے۔ ان ذرات کو یہ ذرات کہتے ہیں۔ ان کے مطابق یہ احساسات بذات خود مکانیت سے بالکل معرا ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ

---

[۱] ۔ دیکھو رسالہ مائنڈ، سلسلہ جدیدہ، جلد دوازدہم، مضمون Physiological Factors of the Attention Process

نظریات تکوینی ہوتے ہیں، یعنی یہ کہ یہ فرض کرتے ہیں کہ ہم میں سے ہر ایک مکانی تفکر کی قابلیت کا، اپنی انفرادی زندگی کے دوران میں، از سرنو اکتساب کرتا ہے۔ وونٹ نے اس نظریے کو اس طرح بدلا ہے کہ متلازم "احساسات" کے سادہ اختلاط کے اصول کی جگہ اس نے "تولیدی ترکیب" کا اصول اختیار کیا ہے۔ اس اصول کے مطابق غیر مکانی "احساسات" میں یہ قابلیت ہوتی ہے کہ وہ باہم مل کر مکانی وقوف پیدا کر سکتے ہیں۔ (۲) استدادی نظریات۔ یہ بالضرورت خلقی (Nativistic) ہوتے ہیں۔ یہ احساسی بھی ہو سکتے ہیں، مثلاً جیمس کے ہاں، اور غیر احساسی بھی، مثلاً پروفیسر جیمس وارڈ اور اسٹائٹ کے ہاں۔ (موخر الذکر صورت میں اس نظریے، اور نظریوں کی تیسری قسم میں کوئی فرق نظر نہیں آتا)۔ (۳) نظریہ نفسی بہیج۔ یہ کانٹی صورت میں بھی اختیار کیا جا سکتا ہے، جس کے مطابق ذی العباد ثلاثہ مکان کا تخیل ہماری سرشت میں ہوتا ہے۔ یہ گویا فکر، یا وجدان کا ایک مقولہ، یا ان کی ایک صورت، ہے، جو ہم "متنوع حسی معطیات" کو دیتے ہیں۔ اس کی ایک ارتقائی صورت بھی ہو سکتی ہے۔ اس کے مطابق مکانی تفکر کی قابلیت عضوی ارتقاء کے دوران میں بتدریج اس طرح صورت پذیر ہوتی ہے کہ ہم میں سے ہر ایک شخص اپنے انفرادی ارتقا کے دوران میں اس کا اعادہ کرتا ہے۔ لہذا اعادے کی یہ قابلیت اُس پیچیدہ ذہنی ساخت کے خود رو ارتقا کی طرف خلقی میلان سمجھی جانی چاہیے، جو تمام ترقی یافتہ مکانی ادراک کی بنا ہے[۱]۔

مکانی ادراک کے نظریوں کی اس غیر جانبدارانہ پڑتال کا ماحصل یہ ہے کہ قابل قبول نظریہ بالضرورت خلقی، اور نفسی بہیج کی قسم کا ہوگا۔ یعنی یہ کہ (۱) اس کو تسلیم کرنا پڑے گا،

---

[۱] متعلم سوال کرے گا کہ یہ "ارتقا کی طرف خلقی میلان" کیا چیز ہے؟ وہ یہی سوال ہمارے تمام خلقی ساز و سامان کے متعلق بھی کر سکتا ہے، یہ خلقی ساز و سامان جسمانی ہو، یا ذہنی۔ ان سب سوالوں کا مشترک جواب یہ ہے کہ "ہمیں خبر نہیں"۔ اسی بیان کا اطلاق سادہ ترین درخت کی مخصوص ساخت، اور اس کے مخصوص وظائف پر بھی ہوتا ہے (مصنف)

کہ مکانی ادراک، جیسا کہ یہ ہم میں اور اعلیٰ حیوانات میں ہوتا ہے، ایک نہایت پیچیدہ عمل ہے، جس کی قابلیت ہم میں سے ہر ایک از سرِ نو اکتساب نہیں کرتا، بلکہ یہ ہماری خلقی ساخت میں ہوتی ہے۔ اس کے خود رو نشو و نما میں ترقی، زیادتی، اور نفاست، البتہ، ایک فرد کی زندگی میں، مشق سے پیدا ہوتی ہے۔ (۲) اس کو ماننا پڑے گا، کہ اشیاء کی مکانی صفات، یعنی ان کا مقام، فاصلہ، نمونہ، اور ان کی جسامت اور شکل، کا علم ایک ذہنی فعلیت سے حاصل ہوتی ہیں۔ احساسی ہیجانات، اور تجربے کی وہ احساسی کیفیات، جو ان ہیجانات کے فوراً بعد رو نما ہوتی ہیں، اس فعلیت کے محض محرکات ہوتے ہیں۔ تمام دنیا جانتی ہے، کہ ہر شخص وہی ادراک کرتا ہے، جس کے ادراک کرنے کی اس میں قابلیت ہے، اور جس ادراک کے لئے فطرت اور تجربے نے اسے تیار کیا ہے۔ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ دو عام اشخاص میں احساسی ہیجانات کے احساسی اثرات، یعنی احساسی کیفیات یکساں ہوتی ہیں۔ لیکن ہم کو یہ بھی معلوم ہے کہ ایک ہی قسم کے احساسی ہیجانات ان میں مختلف اشیا کے ادراکات، یا ایک ہی شئے کے ادراکات، لیکن مختلف مدارج صحت میں، پیدا کرتے ہیں۔ چنانچہ ہر شعبۂ حیات میں ماہر کا ادراک غیر ماہر کے ادراک کے مقابلے میں، بہت زیادہ وسیع ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ بحالیٔ احساسی ارتسامات کا ایک ایسے ذہن سے جواب دیتا ہے، جو مناسب طور پر تیار ہے۔ اس کے مخصوص میدان مشاہدہ کے متعدد گزشتہ تجربات کسی معنوں میں رو نما ہو کر احساسی ارتسامات سے ملتے ہیں، اور ان کو انہیں گزشتہ تجربات کی صورت میں ڈھال دیتے ہیں +

ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ ادراک میں ذہن بحالتِ فعلیت ہوتا ہے، اور یہ اُن احساسی کیفیات کے علاوہ، جن سے یہ احساسی ہیجانات کا جواب دیتا ہے، ایک بہت اہم چیز اپنے پاس سے شامل کرتا ہے۔ اس واقعہ کی توضیح بعض اوقات کسی ایسے تجربے میں ہوتی ہے۔ میں نہایت خاموشی کے ساتھ جنگل میں جا رہا ہوں، کہ ایک خفیف حرکت، یا آواز، کی وجہ سے میں حیرت زدہ ہو کر ایک خاص سمت میں بغور دیکھنے لگتا ہوں۔ میں اپنے سامنے اندھیرے اجالے اور رنگ کا ایک مخلوط سا دھبہ دیکھتا ہوں۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ایک چٹان ہے، جس کے کچھ حصے پر سبزہ اُگا ہوا ہے۔ لیکن تھوڑی ہی دیر کے بعد، احساسی ہیجانات میں کسی قسم کے تغیر کے بغیر، مجھے دکھائی دیتا ہے، کہ ایک بے حس و حرکت جانور کھڑا میری طرف گھور رہا ہے۔ اندھیرے اجالے اور رنگ کے دھبے نے اپنے آپ کو ایک حیوان کی صورت

میں تبدیل کر لیا، بلکہ کہنا چاہئے کہ میرے ذہن نے حیرت و استعجاب کے زیرِ اثر اس مخلوط بصری ارتسام میں اچانک طور سے بہت سے "معنی" پائے۔ اس قسم کا تجربہ ہم کو معمے کی تصویروں کے معائنے سے حاصل ہوتا ہے۔ ان تصویروں میں ایک انسان، یا جانور کی تصویر کسی مکان کی تصویر کے ساتھ مخلوط کر دی جاتی ہے، اور ہم سے کہا جاتا ہے کہ انسان یا حیوان کو دریافت کرو۔ یہ اشارہ اس معمے کے حل کرنے میں بہت مدد کرتا ہے، لیکن اس اشارے کے باوجود بعض اوقات ہم کو گھنٹوں کی تلاش کے بعد بھی ناکامی ہوتی ہے لیکن تھوڑی ہی دیر کے بعد یہ یکایک اپنی عقبی زمین سے کود کر ہمارے سامنے آجاتا ہے۔ اب اس کا ادراک اس قدر واضح ہوتا ہے کہ جب ہم اس تصویر کو دیکھتے ہیں، تو یہ انسان یا حیوان فوراً ہماری نگاہوں کے سامنے آجاتا ہے۔ اب ہم کو تعجب ہوتا ہے کہ اس سے قبل اس کو معلوم کرنے میں ہم کو دقت کیوں پیش آئی تھی۔

سادہ ترین مکانی ادراک کا بھی یہی حال ہے۔ جب میرے شبکیے پر ایسے چار ستاروں کی تصویر پڑتی ہے جو ایک مربع کے چار کونوں پر واقع ہیں، تو میں بالضرورت اس مربع کا ادراک نہیں کرتا۔ بصری ارتسام بالضرورت، یا ہمیشہ، یہ معنی پیدا نہیں کرتا، یا جیسا کہ ہم بالعموم کہا کرتے ہیں، یہ معنی نہیں رکھتا۔ مجھے مربع کا ادراک صرف اس وجہ سے ہوتا ہے، کہ میں نے مربع پر فکر کرنا سیکھ لیا ہے (یا شاید موروثاً میں اس کے لئے تیار ہوں) میں ہر بصری نمونہ کو بحیثیت بصری نمونہ، یا بصورت ایسی شئے دیکھتا ہوں، جو معین شکل رکھتی ہے۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ میں نے وراثت میں، یا تربیت سے ایک ایسا ذہنی میلان پایا ہے، جو اس کا مقابل ہے، اور یہ کہ شبکیے کا تہیج اس میلان کو بروئے کار لاتا ہے۔ شکل ۹ ایک ایسی مثال ہے، جس میں شبکیے کا ایک ہی تہیج بہت سے سابقاً متشکل میلانات میں سے کسی ایک کو بروئے کار لانے کی مساوی قابلیت رکھتا ہے۔ اسی وجہ سے یہ نہایت آسانی کے ساتھ بہت سی اشیا میں سے کسی ایک کی طرف اشارہ کر سکتا ہے۔ یا بالفاظ دگر میں نہایت آسانی کے ساتھ اس میں مختلف مکانی معنی پا سکتا ہوں۔ چنانچہ پہلے میں اس کو ایک چیز دیکھتا ہوں، اور بعد میں دوسری۔ عام الفاظ میں ہم کہہ سکتے ہیں، کہ صورتیں، مقامات، اور تمام مکانی صفات، وہ اشیا ہیں، جن پر ذہن، یا موضوع، حواس کی درخواست پر فکر کرتا ہے۔ یہ وہ معنی ہیں، جو ہم ایک شئے میں پاتے، یا اس میں شامل کرتے ہیں جس شئے

پر کوئی موضوع فکر کرتا ہے اس کے مقابلہ میں کوئی نہ کوئی "خلقی" یا کسبی "وقوفی میلان ضرور ہوتا ہے
اور جو "امتداد دیت" کہ "احساسات" کی سرشت میں فرض کی جاتی ہے" اس کی کوئی مقدار بھی "احساسات"
کو تفکر کے قابل نہیں بنا سکتی" نہ یہ ان میں یہ صلاحیت پیدا کر سکتی ہے کہ خود اپنے لئے "معنی"
معلوم کر لیں۔ جیسا کہ ہم نے جبلتوں کی بحث میں کہا ہے" وقوفی میلان ایک قفل ہے جو
صرف ایک خاص نمونے کی کنجی سے کھولا جا سکتا ہے اور جو کنجی ادراک میں کام کرتی
ہے وہ ایک مرکب احساسی ارتسام کا کیفی زمانی" یا مکانی" نمونہ ہوتا ہے +

جس طرح بعض زمانی نمونے اس قسم کے ہوتے ہیں" جو میرے لئے اس قدر پیچیدہ
ہوتے ہیں کہ میں ان کا ادراک اسی صورت میں نہیں کر سکتا کیونکہ میں نے ابھی تک مطلوبہ وقوفی
میلانات حاصل نہیں کئے ہیں" اسی طرح بعض مکانی نمونے بھی میرے لئے بہت پیچیدہ ہوتے
ہیں۔ ان کو میں اپنے فکر کے بامعنی مفکورات میں صرف اس طرح تحویل کر سکتا ہوں" کہ احساسی
ارتسام کے مجموعی میدان کا کوئی حصہ نظر انداز کر دوں۔ چنانچہ میں اپنے بصری میدان میں سے
صرف ایک خاص گھر کا انتخاب کر لیتا ہوں" اور باقی ماندہ حصہ کو نظر انداز کر دیتا ہوں۔ یہ
واقعہ" کہ "میں اپنے ذہن میں کوئی کارخانہ موجود نہیں پاتا"، اور یہ کہ میں بلا واسطہ مطالعہ
باطن سے اُن اعمال کے ترکب کو دریافت نہیں کر سکتا" جو مکانی ادراک میں شامل ہوتے
ہیں" اِن اعمال کی بساطت کا ضامن نہیں ہو سکتا۔ اس لحاظ سے مکانی ادراک انوکھا نہیں۔
یہ اس عام قاعدہ کے عین مطابق ہے" کہ ہمارا تجربہ ان ذہنی اعمال کے ترکب کو ظاہر کرنے
کے لئے موزوں نہیں" جو افعال علم اور کردار میں نمایاں ہوتے ہیں۔ کوئی ماہر نفسیات"
یہاں تک کہ ولیم جیمس بھی" مطالعہ باطن سے ان اعمال کے پورے ترکب کو معلوم نہیں
کر سکتا" جو ہمارے دماغوں میں ہوتے ہیں۔ علم ذہنی امراض کی ترقی ماہرین نفسیات
کو اس واقعہ کے تسلیم کرنے پر روز بروز زیادہ مجبور کر رہی ہے" اور اب چند ہی ایسے
ماہرین نفسیات باقی رہ گئے ہیں" جن کو اس سے کچھ نہ کچھ واقفیت نہیں +

ٹھوس شے کا ادراک

ہم نے یہاں تک ترکب کی ان تین قسموں پر بحث کی ہے" جن پر ہمارا ادراک"

یا اشیا کی ادراک کی شناخت موقوف ہوتی ہے۔ ان کو ہم نے کیفی، زمانی، اور مکانی، نمونے کہا ہے۔ اب ہم ادراک کے ترکیب کو اور زیادہ تنقیح کرنے کی غرض سے، کسی مادی شے کے ادراک پر غور کرتے ہیں، اور اس کے لئے نارنگی کو لیتے ہیں۔ احساسیت اس ادراک کو کچھ اس طرح بیان کرے گی "میں میز پر نارنگی دیکھتی ہوں"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نارنگی سے آنے والی شعاعیں میری آنکھ میں داخل ہوتی ہیں، اور میرے شبکیے پر ایک بصری تصویر بناتی ہیں۔ یہ تصویر بصری عصب کے ریشوں کو تہیج کر کے نارنگی کا "بصری احساس" پیدا کرتی ہے۔ اسی سے "حرکی احساسات" کا ایک مجموعہ بھی حاصل ہوتا ہے جو "بصری احساس" کے ساتھ مل کر اس میں شکل اور مقام کی صفات پیدا کرتا ہے۔ اس کے علاوہ نارنگیوں کے گزشتہ تجربہ کی وجہ سے ذائقہ، بو، لمس اور وزن کے احساسات کی تمثالات، جو پہلے کسی وقت اس کو چھونے اور چکھنے سے حاصل ہوئی تھیں، اب دوبارہ شعور میں آتی ہیں، یا ان کا اعادہ و احیا ہوتا ہے، کیونکہ "زمانی مقارنت سے تلازم" کے قانون کے مطابق یہ تمام تمثالات نارنگی کے "بصری احساس" کے ساتھ متلازم ہیں[۱]۔ یہ بصری اور حرکی "احساسات" معہ ان تمام تمثالات، یا مختلف حواس کے احیا شدہ "احساسات" ایک مجموعہ بناتے ہیں، جو نارنگی کا "درک" (Percept) کہلاتے ہیں۔ یہ "درک" ایک دفعہ قائم ہو جائے تو لفظ "نارنگی" سننے، یا اور بہت سے طریقوں سے "شعور" میں اس کا اعادہ، احیا کیا جا سکتا ہے، حالانکہ اس وقت نارنگی سے براہ راست کوئی احساسی تہیج وصول نہیں ہو رہا۔ یہ "درک" اب "مثال" (Idea) بن گیا ہے، اور یہ "مثال" دیگر بہت سی اسی طرح بنی ہوئی امثال، مثلاً سیب کی "مثال" کے ساتھ موتلف و متلازم ہو سکتی ہے +

ادراک کے اس بیان کے متعلق ہم کیا کہینگے؟ ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ یہ بالکل غلط ہے۔ لیکن اتنا کہہ سکتے ہیں کہ یہ ناموزوں، اور بعض حیثیتوں سے گمراہ کن ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ادراک میں بعض اوقات احساسی کیفیات مخیلات کے ساتھ مخلوط ہوتی ہیں +

---

[۱] اس موقعہ پر یہ بیان مذاق کے مطابق پیچیدہ بنایا جا سکتا ہے، اس طرح کہ کہا جائے کہ تلازمی روابط "احساسات" اور "تمثالات" کے درمیان نہیں، بلکہ دماغی قشر کے ان عناصر میں ہوتے ہیں جو ان کے مقابل ہیں۔ ہر رابطہ تلازم ایک دماغی واقعہ یعنی قشر کا ایک ایسا راستہ ہے جس میں مزاحمت کم ہوتی ہے۔ (مصنف)

متخیلہ

لہٰذا ہم کو متخیلہ کی گتھی فوراً سلجھا لینی چاہیئے۔ اکثر بالغ عمر اشخاص جانتے ہیں کہ "ذہنی تصویر" سے کیا مراد ہے، یا "دل کے آئینے میں ہے تصویر یار" کا کیا مطلب ہے۔ یہ اصل میں کسی بعید شئے پر متخیلہ کے ذریعہ سے فکر کرنے کا ایک طریقہ ہے، بعینہٖ اس طرح جیسے شئے کا ادراک اس پر احساسی کیفیات کی مدد سے فکر کرتا ہے۔ اکثر اشخاص ایک حد تک مانوس آوازوں کی بھی ذہنی تصویر قائم کر سکتے ہیں۔ چنانچہ یہ اپنے دوست کی آواز "گوش ذہن" سے سنتے ہیں۔ بعض لوگ بودار، ذائقہ دار اشیا، سخت و نرم، و ہموار اور گرم یا سرد اشیا پر بھی اسی طرح فکر کر سکتے ہیں، اگرچہ اس لحاظ سے افراد بہت مختلف ہوتے ہیں۔ ان تمام مثالوں میں ہم ان ہی احساسی کیفیات کو مدھم اور غیر واضح صورت میں دیکھتے ہیں جن پر ہم ادراک میں اعتماد کرتے ہیں۔ احساسی کیفیات کے بھی مدھم تجربات بالعموم "تمثالات" کہلاتے ہیں۔ احساسیت "تمثالات" کو بھی اسی طرح استعمال کرتی ہے جس طرح "احساسات" کو، اور اس کے نزدیک ان دونوں کے وظائف بھی ایک ہی ہوتے ہیں۔ جو اعتراضات کہ ہم نے "احساسات" کے خلاف کیے ہیں وہی "تمثالات" کے اس استعمال پر بھی وارد ہوتے ہیں۔ "احساس" کی طرح "تمثال" بھی ایک مجرد چیز ہے، نہ کہ ایک عینی شئے۔ متخیلہ اور احساسی تجربے کی مشابہت کو دیکھتے ہوئے اس کا بہترین نام تمثالی تجربہ یا تمثالی کیفیات کا تجربہ ہے۔ ان دونوں تجربات کا فرق بیان کرنے کے لئے موزوں الفاظ نہیں ملتے، اگرچہ اس فرق سے ہم سب واقف ہیں۔ اس کا بہترین بیان شاید یہ ہے کہ تمثالی کیفیات احساسی وضاحت و صفائی سے محروم ہوتی ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ احساسی وضاحت و صفائی صرف کیفیات کے ساتھ پائی جاتی ہے، جو آلاتِ حس کے تہیج سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس فرق کی عصبی شرائط کیا ہیں، یہ بحث مباحثہ اور تحقیق و تفتیش کا اچھا موضوع ہے۔ عام خیال یہ ہے کہ متخیلہ دماغی قشر کے ان حصوں کے عصبی اعمال پر موقوف ہوتا ہے جن کے تہیج سے مقابل کی احساسی کیفیات تجربہ میں

آتی ہیں۔ لیکن یہ ایک بہت گہرا سوال ہے جس کا اب تک فیصلہ نہیں ہوا اگرچہ تجربی شہادت اس کا فیصلہ کر سکتی ہے۔ [له]

کیا "معنی" "تمثالات" میں تحویل کئے جا سکتے ہیں؟

نفسیات کے لئے اس سے بھی زیادہ اہم سوال یہ ہے کہ تفکر میں بالعموم اور ادراکی تفکر میں بالخصوص، مخیلہ کا کام یا وظیفہ کیا ہے؟ احساسیت کہے گی کہ "تمثالات" ان "احساسات" کے ساتھ مل کر جو احساسی تہیج کا نتیجہ ہوتے ہیں، ان احساسات" میں "معنی" پیدا کرتی ہیں اور "احساسات" کو شئے کے "درک" میں بدل دیتی ہیں۔ چنانچہ اس کے مطابق جب ہم نارنگی دیکھتے ہیں، تو اس کی بو، اس کے لمس، اور اس کے وزن کی "تمثالات" اس کے "رنگ کے احساس" کے گرد جمع ہوتی ہیں، اور "درک" کے "معنی" بن جاتی ہیں +

"معنی" ہمعصر مباحثہ کا ایک نہایت جاندار بحث ہے۔ عام طور پہ یہ اس سوال کی صورت اختیار کرتا ہے، کہ ہم کسی "مثال" کے "معنی" کس طرح بیان کریں گے؟ کیا یہ اس تمثال کے ہم معنی ہے جو "مثال" میں شریک ہوتی ہے؟ یا کیا یہ ایک بالکل مختلف چیز ہے؟ لیکن یہ سوال بہترین صورت میں ادراک کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے۔ ایک حد پہ کرداریت ہے کہ جس کا دعویٰ ہے کہ "معنی" تمام تر ایک جسمانی حالت و وضع ہے، یعنی یہ خاص خاص عضلات کے فعل عصبی کا ہم معنی ہے۔ ایک اور جماعت، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، کہتی ہے کہ "مخیلہ" "درک" کا "معنی" ہے، یعنی یہ کہ درک احساسات ہیں جن کے ساتھ کسی طرح تمثالات شریک ہو جاتی ہیں۔ اپنے اس خیال کے مطابق یہ گروہ کہتا ہے کہ روشنی کے ایک نقطہ کے مکانی "معنی" در اصل ان حرکات کی "تمثالات" ہیں، جو مجھے اس نقطہ کو اپنی انگلی سے چھونے میں کرنی پڑیں۔ کیونکہ اشیاء کی مکانی صفات ہی بلاشبہ ان کے "معنی" ہیں +

له - پروفیسر برگساں اس عام خیال کا سب سے بڑا دشمن ہے۔ وہ اس کو بالکل رد کر دیتا ہے، اور اس کے خلاف شہادتوں کی ایک مرعوب کن فوج لا کھڑی کرتا ہے۔ میرے نزدیک یہ سوال ابھی زیر بحث ہی سمجھا جانا چاہیئے (مصنف)

جیمس نے اپنے "حاشیہ فکر"[1] کے مشہور عقیدے میں "معنی" کے احساسی بیان میں ایک نازک اختلاف پیدا کیا۔ اس کا خیال ہے کہ "شعور کی رو" کا ہر ٹھوس حصہ طلوع ہونے والے عناصر یعنی "احساسات" و "تمثالات" کے ایک دھندلے اور غیر واضح مجموعے سے گھرا ہوا ہے اور یہی عناصر ان "احساسات" یا "تمثالات" کو "معنی" کرتے ہیں جو "شعور کے مرکز" پر ہیں۔ لہٰذا اس عقیدہ کا مفہوم یہ ہوا کہ کسی لمحہ کے تجربات کا دھندلا اور غیر واضح حصہ اس حصہ کا "معنی" ہے جو مطالعہ باطن کے لئے صاف اور روشن ہے۔ کس قدر عجیب نظریہ ہے! "معنی" تو میرے تفکر کا اہم ترین جزو ہوتا ہے۔ کسی شے کا ادراک کرنا یا اس پر فکر کرنا درا صل یہ مطلب رکھتا ہے کہ وہی شے میرا معنی ہے نہ کہ کوئی اور شے۔ جب تک کہ میری مراد وہی شے ہے اس وقت تک میرے تجربہ میں خواہ کوئی بھی احساس یا تمثالی کیفیات شامل ہوں میرے لئے سب برابر ہیں۔ جب میں لفظ "نارنگی" استعمال کرتا ہوں یا جب میں اس پر یا اس کے ذریعہ کوئی کام کرنے لگتا ہوں مثلاً جب میں اس کو کھانے لگتا ہوں یا اس کو کسی کی طرف پھینکنے لگتا ہوں تو میری مہم کی کامیابی کا انحصار اس پر ہوتا ہے کہ میری مراد طبیعی شے یعنی نارنگی ہو۔ یا اگر میں اس کے صرف رنگ کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں یا اس پر بحث کرنا چاہتا ہوں تو ضروری ہے کہ میرا اشارہ صرف رنگ کی طرف ہو نہ کہ طبیعی شے نارنگی کی طرف۔ ان دونوں صورتوں میں میں لفظ "نارنگی" استعمال یا رنگ کی تمثالی کیفیت کا تجربہ کر سکتا ہوں۔ اور دونوں صورتوں میں مخیلہ میں نارنگی کے دیگر احساسی خواص بھی شامل ہو سکتے ہیں۔ لیکن دونوں صورتوں میں میرا "معنی" مختلف ہوتا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ بعض اشخاص ایسے ہیں جو ان دونوں ممیز مطالب کو ظاہر کرنے کے لئے لفظ نارنگی استعمال کرتے ہیں جو اگرچہ بصری تخیلہ کے ناقابل ہیں تاہم وہ جانتے ہیں کہ وہ اس لفظ کے کیا معنی لے رہے ہیں +

مختصر یہ کہ کسی شے کے معنی لینا اس پر فکر کرنے کا جوہر ہے اور یہ کہ یہ "احساسات" یا "تمثالات" یہ واضح ہوں یا غیر واضح غروب ہونے والے ہوں یا ذیلی کسی مجموعہ کے برابر نہیں۔ اگر تفکر کو مختلف عناصر و اجزا کے اجتماع کی صورت میں بیان کرنا

---

[1] "Margin of thought"

ایسا ہی ضروری ہے، تو کہا جا سکتا ہے کہ ادراک، یا درک، احساسات، جمع "تمثالات"، جمع "معنی" کے مساوی ہے، اور "مثال" تمثالات" جمع "معنی" ہے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ کسی کیفی، زمانی، یا مکانی، مرکب میں "احساسات" اور "تمثالات" وہ ہیجانات ہیں، جو معنوں کو پیدا کرتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ "معنی" کیا ہے؟ اگر یہ نہ احساسی کیفیات پر مشتمل ہے، نہ تمثالی صفات پر، تو پھر اس کو مطالعہ باطن کی مدد سے کس طرح بیان کیا جائے گا؟

یہ سوال بہت پریشان کن ہے۔ لہٰذا اگر اکثر ماہرین نفسیات کرداریت، یا حقیقتیت جدیدہ[1] کے مبالغوں پر صاد کیے بغیر اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ احساسی کیفیات اور "ماقی الشعور" کے علاوہ "معانی" بھی کسی نہ کسی معنوں میں تجربہ کے واقعات ہیں، تو ہم کو تعجب نہ ہونا چاہئے۔ ایک گروہ کا قول ہے، کہ "معنی" تجربہ کا ایک واقعہ ہے، جو احساسی، یا تمثالی کیفیات کا مترادف نہیں سمجھا جا سکتا، اور جو تجربے کا اہم ترین واقعہ ہے۔ دوسرا گروہ "معانی" کو ان "احساسات" یا "تمثالات" کے مساوی سمجھتا ہے جو شعور کے مرکز میں ہوتے ہیں۔ تیسرا گروہ "معنی" کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے اس کو غیر واضح اور ذیلی احساسات و تمثالات کے برابر کر دیتا ہے، جن میں سے اکثر حرکی ہوتے ہیں۔[2] چوتھا گروہ حیات ذہنی میں "معنوں" کی حقیقت و اہمیت کو مانتا ہے، اور پہلے گروہ کے ساتھ اتفاق رکھتا ہے، اور اس لئے اس کو "احساسات" و "تمثالات" کے مساوی نہیں سمجھتا۔ اس کا دعوی ہے، کہ نفسیات صرف "احساسات" و "تمثالات" کی بحث تک محدود ہونی چاہئے، اور "معنی" کی بحث منطق کا جزو قرار دیا جانا چاہئے۔ یہ نفسیات کو ایک بالکل بے کار علم بنا نے، اور اس کو حیات

---

[1] Neo-Realism ۔

[2] ۔ قارئین پر یہ واضح کرنے کے لئے، کہ یہ عقیدہ ابھی تک مردہ نہیں ہوا ہے، بلکہ اب بھی بعض مفکرین اس کو انتہائی صورت میں تسلیم کرتے ہیں، میں Developement of Meauing پر ایک جدید مضمون کا آخری فقرہ نقل کرتا ہوں: وہ بہت ممکن ہے، کہ خالص معنی، بحیثیت معنی، درحقیقت منتشر عضلی احساسات کے مجموعات ہوں، جس کو حامل بیان کرنے، اور شناخت کرنے میں کامیاب نہیں ہوا (دیکھو Am. Jour. of Psych. 1922. مصنف)

وفطرت انسانی کے مسائل کی زہریلی صحبت سے محفوظ رکھنے کا ایک طریقہ ہے[۱] ۔ ایک پانچواں گروہ (قائلین کرداریت) کہتا ہے کہ "معنی" کا تجربہ کی طرح ایک دھوکا ایک غلطی ایک وہم ہے، بشرطیکہ اس کو دماغ کے طبیعی ارتعاشات کے علاوہ کسی اور صورت میں متصور نہ کریں +

یہ تباین آرا اس بات کا نتیجہ ہے کہ نفس "معنی" کا تجربہ مطالعہ باطن میں اس طرح نہیں آسکتا، جس طرح کہ احساسی کیفیات یا دیگر شئون تجربات آسکتے ہیں۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ جب ہم کسی طبیعی شئے کا ادراک کرتے ہیں، تو وہی ہماری مراد ہوتی ہے۔ لیکن اگر ہم طبیعی شئے کی موجودگی میں مطالعہ باطن شروع کر دیں یعنی اگر ہم اپنی ادراکی فعلیت کے باطنی مطالعہ میں مصروف ہو جائیں تو ہم صرف احساسی یا تمثالی کیفیات کو موجود پاتے ہیں۔ اور اسی وقت "معنی" بدل جاتا ہے۔ اب طبیعی شئے ہماری مراد نہیں رہتی ہم اس پر فکر نہیں کرتے۔ برخلاف اس کے تفکر ہماری مراد ہو جاتا ہے اور اسی پر ہم فکر کرتے ہیں۔ جب ہم ایسا کرتے ہیں اور تفکر کی تحلیل کرتے ہیں تو ہم صرف احساسی کیفیات کو دریافت کرتے ہیں، لیکن "معنی" بالضرورت ہمارے مطالعہ باطن سے رفوچکر ہو جاتا ہے، یہ ہمارے مطالعہ کے آگے بھاگا کرتا ہے۔ یہ کوشش ایسی ہی ہے جیسے کہ ہم بگی میں بیٹھ جائیں اور گھوڑے کو تیز دوڑا کر یا اس کو اس طرف موڑ کر گھوڑے کو پکڑنے کی کوشش کریں۔ ہم خواہ کتنے ہی تیز قدم اٹھائیں اور کتنی ہی جلدی مڑیں، وہ ہم سے آگے ہی رہتا ہے۔ لیکن اگر ہم اندھے اور بہرے بھی ہوتے، تب بھی ہم جان لیتے کہ وہ موجود ہے کیونکہ ہم برابر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو رہے ہیں اور اس پر قابو رکھتے ہیں +

اس سے ہم ماہرین نفسیات کے ایک اور قابل غور اختلاف رائے کی توجیہ کر سکتے ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ نفسیات کا موضوع بحث صرف یہ ہے کہ مطالعہ باطن کے نتائج کو باقاعدہ صورت میں بیان کرے اور بعض کا دعویٰ ہے کہ مطالعہ باطن

---

[۱] ۔ چنانچہ پروفیسر ٹچنر کا یہی عقیدہ معلوم ہوتا ہے، جس کو اس نے اپنی کتاب Beginner's Psychology میں بوضاحت بیان کیا ہے۔ (مصنف)

بالضرورت ناممکن ہوتا ہے۔ ہماری مراد ان ہی دونوں کے اختلاف سے ہے۔ موخر الذکر گروہ "شعور" کو "احساسات" کی بہنے والی پچکاری ظاہر کرنے کے لئے صرف احساسی کیفیات کو بیان کرنے پر قناعت کرتا ہے۔ اس کے برخلاف دوسرے گروہ کا بالکل بجا اعتراض ہے کہ اس بیان میں "شعور" "تجربہ" "تفکر" کا جوہر "یعنی کسی شے کو جاننے" یا اس سے مراد لینے کی فعلیت شامل نہیں ہوتی +

واقعہ یہ ہے کہ ہم معنوں کی تعریف اس شے کے بغیر نہیں کر سکتے "جس سے ہم مراد لیتے ہیں۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ "میری مراد یہ یا وہ شے ہے"۔ "معنی" کو بصورت اسم استعمال کرنا گمراہ کن ہے جس طرح کہ تجربہ کے کسی واقعہ کو اسما کے ذریعہ بیان کرنا گمراہ کن ہوتا ہے +

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ بعض مصنفین جو ادراک کی بحث میں "معنی" کو نظرانداز کر دیتے ہیں یا ان کو مخیلہ کے مساوی سمجھتے ہیں ان کو عمل تصور کے باب میں دوبارہ شامل کرتے ہیں۔ ماہرین نفسیات کا معمول یہ ہے کہ وہ ادراک اور عمل تصور پر دو الگ الگ بابوں میں بحث کرتے ہیں گویا یہ دونوں بالکل مختلف وظائف ہیں جن میں سے عمل تصور تفکر کی اعلیٰ صورت ہے کہ جس تک صرف ترقی یافتہ بالغ عمر اشخاص ہی پہونچ سکتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ کسی شے پر فکر کرنا اس کو متصور کرنا ہے۔ اسی طرح کسی شے کو جاننا پہچاننا اس سے واقف ہونا یا اس کا شعور ہونا اس کو متصور کرنا ہے خواہ ہمارا علم ادراکی علم ہی ہو۔ کسی شے سے مراد لینا اس کو متصور کرنا ہے۔ عمل تصور کی عام اور مروج بحث اس کو مجرد اشیا کے متصور کرنے کے مساوی یا اس تک محدود سمجھتی ہے لیکن اس لفظ کی یہ تحدید ناقابل حمایت ہے۔ ایک عینی شے اور ایک مجرد شے پر فکر کرنے کے فرق کو

علہ۔ چنانچہ پروفیسر سٹاؤٹ لکھتا ہے :۔ "ظاہر ہے کہ عمل تصور اور ادراک ایک دوسرے کے ضد ہیں۔ یہ تضاد اکثر اس تضاد کے مترادف بیان کیا جاتا ہے جو کلی اور جزئی میں ہوا کرتا ہے۔ اب اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ ادراک میں کوئی کلی عنصر شامل نہیں ہوتا تو یہ عقیدہ بالکل غلط اور گمراہ کن ہے۔ ہر فکر کلی پر دلالت کرتا ہے اور ادراک ایک فکر ہے۔ کم از کم اس کا اشارہ تمیز و شناخت کی طرف تو ہوتا ہے اور اس لئے یہ ایک ایسی شے پر دلالت (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

اس طرح بیان کرنا مناسب نہیں کہ مقدم الذکر صورت میں میرے شعور میں ایک "عینی مثال" ہوتی ہے اور موخر الذکر میں ایک "مجرد مثال" یا "تصور" Concept ۔ ہم کو دراصل کہنا یہ چاہیئے کہ مقدم الذکر صورت میں میں ایک عینی شے پر فکر، یا اس کو متصور کرتا ہوں، اور موخر الذکر صورت میں مجرد شے پر۔ جب میں اپنی کتاب کے صفحے پر مکھی دیکھتا ہوں، تو میں کہہ سکتا ہوں کہ میں اس کو مکھی متصور کرتا ہوں۔ میرا یہ قول اتنا ہی صحیح ہوگا، جتنا کہ یہ قول کہ میں اس کی قوتِ حیات، اس کے حسن، اس کی مکروہیت، اس کی جسامت، اس کی شکل، اس کے رنگ، اس کی لطافت پرواز، اس کی جنس، یا اس کی نوع، کو متصور کرتا ہوں۔ ادراک تصور کی ایک صورت ہے[۱]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کرتا ہے، جو اپنے شئون مختلفہ میں ایک ہی رہتی ہے درک سے تصور کی طرف انتقال محض جزئی سے کلی کی طرف انتقال کا ہم معنی نہیں۔ برخلاف اس کے فرق یہ ہے کہ ادراک میں کلی و جزئی ناقابل تحلیل طور پر مخلوط ہوتے ہیں۔ کلی عنصر صرف اس واقعہ پر مشتمل ہوتا ہے کہ جزئی کی شناخت کرلی جاتی ہے۔ اب عمل تصور کی لازمی ماہیت یہ ہے کہ اس میں کلی پر، بحیثیت کلی، اور جزئی کے مقابلے میں، فکر کیا جاتا ہے، یہ کلی عنصر درک میں ضمنی اور تصور میں صریحی ہوتا ہے"۔ (جلد دوم صـ۱۴۳ Analytic Psychology)

میرے نزدیک یہ ایک بالکل صحیح عقیدہ ہے۔ مجھے اختلاف صرف مصطلحات سے ہے۔ میرے نزدیک یہاں جیمس کے اتباع میں "عمل تصور" "کلی" کو معلوم کرنے، یا اس پر فکر کرنے کے وظیفہ کا عام نام سمجھا جانا بہتر ہوگا، یہ وظیفہ ادراک میں ظاہر ہو، یا ناموں کی مدد سے مجرد اشیاء پر فکر کرنے میں۔ جس عمل کو سٹائوٹ عمل تصور کہتا ہے، اس کو میں اس استعمال کے مطابق "مجرد اشیاء پر تفکر" کہوں گا۔ ادراک میں بھی یہ وظیفہ بروئے کار آسکتا ہے، مثلاً اس حالت میں جب میں کسی چیز کے رنگ کو اس چیز سے منتزع کرکے اپنے فکر کا مفکور بنالوں، یا جب ہم کسی شخص کے چہرے کو دیکھ کر اخلاقی صفات، مثلاً مہربانی، دیانتداری، یا بے رحمی، کا ادراک کرتے ہیں (مصنف)

[۱] ۔ چند سالوں سے "معنی" کی ماہیت پر عمل میں تحقیق ہو رہی ہے۔ بعض محققین تو اب بھی نہایت شد و مد کے ساتھ اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ "معنی" تمام احساسی اور تمثالی کیفیات کے علاوہ تجربہ کا ایک واقعہ ہے، لیکن بحیثیت مجموعی یہ اختباری شہادت دوسرے عقیدے کے موافق ہے۔ جو لوگ کہ احساسیت پر جمے ہوئے ہیں، وہ "معنی" پر بحث کرنے کے کام سے اپنی جان اس طرح بچاتے ہیں کہ ان کو وہ منطقیوں کے حوالے کر دیتے ہیں، جس طرح محرکات (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

اب ہم پھر اپنی نارنگی کی طرف عود کرتے ہیں۔ اس کے ادراک کرنے میں میں اس کو بصورت نارنگی جانتا یا پہچانتا ہوں۔ لفظ "پہچان" یا "شناخت" بعض اوقات ایک ایسی مخصوص شئے کو پہچاننے یا شناخت کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جس کا پہلے کسی وقت ادراک ہو چکا ہے۔ لیکن ذہنی وظیفہ کی حیثیت سے ایک شئے کی شناخت، بحیثیت اس کے کہ یہ شئے اپنی جماعت کی نمائندہ ہے، ایک فرد، بحیثیت فرد کی شناخت سے جوہراً مختلف نہیں۔ لہذا اس لفظ کو وسیع معنوں میں ہی استعمال کرنا بہتر ہوگا۔ ہمارا تقریباً ہر ایک ادراک ان ہی وسیع معنوں میں شناخت ہوتا ہے۔ اس میں ایک شئے کا علم، یا وقوف ہوتا ہے، بحیثیت اس کے کہ یہ شئے اس قسم کی ہے جو پہلے معلوم ہو چکی ہے۔ اگر ایک ایسی آواز، جس کو میں نے پہلے کبھی نہیں سنا، اچانک میرے کانوں میں آئے، اور میری توجہ اپنی طرف کھینچ لے، تو میں اس حیوان کی شناخت نہیں کرتا جس کی یہ آواز ہے۔ لیکن میں کسی نہ کسی کی شناخت کر لیتا ہوں۔ یہ آواز میرے لئے کسی حیوان پر دال ہے۔ یا اگر اس سے کسی حیوان کی طرف

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کی بحث کو انہوں نے معلمین اخلاق کے حوالے کر دیا ہے۔ اس طرح وہ نفسیات کو بے کار بنا کر اپنی احساسیت کے خلوص کو باقی و قائم رکھتے ہیں۔ "معنی" پر اس قسم کی اختباری تحقیق کی عمدہ مثالوں کے لئے میں متعلمین کی توجہ The Psychological Review کے دو مضامین کی طرف منعطف کراؤں گا۔ ان میں سے ایک میں (دیکھو جلد ۲۲) ڈاکٹر ٹی، وی، مور نے ایسی شہادت بیان کی ہے، جو "معنی" کو مندرجہ ذیل نوعیت کے مخیلہ کے مترادف سمجھنے کے خلاف ہے۔ یہ اختبارات الفاظ کے دو سلسلوں کے ذریعہ ہوئے۔ ایک سلسلہ میں تو معمول سے کہا جاتا تھا کہ مطبوعہ الفاظ کے معنوں کو سمجھنے کے بعد کوئی ردعمل کرے، اور دوسرے سلسلہ میں اس وقت ردعمل کرنے کو کہا جاتا تھا جب وہ لفظ کوئی تمثال پیدا کرے۔ تقریباً تمام صورتوں میں مقدم الذکر سلسلے کے رد اعمال، دوسرے سلسلے کے رد اعمال کے مقابلے میں بہت جلدی صادر ہوتے تھے۔ اس سے مصنف نتیجہ نکالتا ہے، کہ بلحاظ وقت "معنی" تمثال پر مقدم ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کے تمام معمول مطالعہ باطن سے "معنی" اور تمثال میں تمیز کر سکتے تھے۔ دوسرے مضمون (جلد ۲۴) میں ڈاکٹر ای، سی، ٹولمان Dr. E. C. Tolman نے اسی طریقہ، لیکن بہت سے معمولات، کے ذریعہ یہی نتائج حاصل کئے ہیں۔ یعنی یہ کہ اس نے بھی "معنی" اور تمثال میں تفاوت کا انکشاف کیا ہے، اگرچہ بعض صورتوں میں تمثال معنوں پر مقدم ہوتی تھی (مصنف)

اشارہ نہیں ہوتا تو میں اس کو ایک خاص نوعیت کی آواز کی حیثیت ہی سے پہچان لیتا ہوں۔ ہمارا یہ قول اس قول کے ہم معنی ہے کہ احساسی تجربہ کسی شئے "آواز کے کسی سرچشمہ کی طرف اشارہ یا دلالت کرتا ہے +

شناخت کے مقابلے میں خالص وقوف کی مثالیں شائد وہ ہوں گی جن میں ایک حیوان ایک اس قسم کی شئے سے پہلی مرتبہ دوچار ہوتا ہے جو ایک جبلی ردعمل کا باعث ہوتی ہے۔ جب "خلوت پسند" بھڑ پہلی مرتبہ اس حیوان سے دوچار ہوتی ہے جو اس کی نوع کا طبعی اور واحد شکار ہے، جب مادہ بلبل پہلی مرتبہ نر کا نغمہ سنتی ہے، جب ایک غولی حیوان، جس کی تمام زندگی قید تنہائی میں گزری ہے، پہلی مرتبہ اپنی ہی نوع کے کسی فرد کو دیکھتا ہے، تب ہم فرض کرسکتے ہیں کہ خالص وقوف کا عمل ہوتا ہے +

اب قابل غور بات یہ ہے کہ جب میں نارنگی کا ادراک کرتا ہوں تو اس عمل ادراک میں نارنگیوں کا میرا وہ گزشتہ تجربہ ہی شامل و حامل نہیں ہوتا جس سے یہ شناخت کا عمل بن جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور تجربے یعنی مختلف قسموں کی مادی اشیا کے تجربے کی ایک بڑی مقدار بھی شامل ہوتی ہے۔ چنانچہ دیکھنے، ہاتھ میں پکڑنے، چکھنے، سننے وغیرہ کے تجربات بھی موجود ہوتے ہیں۔ گزشتہ تجربہ کا یہ تمام مجموعہ اس شئے کے معنوں کو متعین کرنے میں مدد دیتا ہے۔ یا زیادہ صحت کے خیال سے یوں کہنا چاہئے کہ جب میں نارنگی کا ادراک کرتا ہوں تو یہ مجموعہ میرے "معنوں" کو متعین کرتا ہے۔ میں اس کو اس صورت میں نہیں جانتا کہ اس سے ذائقہ، بو اور لمس کے احساسی تجربات حاصل ہونگے، بلکہ اس کے علاوہ میں اس کو ایک ٹھوس چیز بھی سمجھتا ہوں جو ایک مکان میں ہے اور جس میں وہ تمام خواص موجود ہیں جن کی میں ٹھوس اشیا میں امید کرنا سیکھ چکا ہوں۔ اگر میں اس کو ہاتھ میں لے کر اپنے ہونٹوں کی طرف لے جانا چاہتا ہوں تو میرے عضلات کا فعل عصبی اس کے وزن کے عین مطابق ہو جاتا ہے حالانکہ میں نہ اس وزن پر غور کرتا ہوں نہ اس کا مجھے واضح علم ہوتا ہے۔ یہ واضح علم مجھے اس وقت ہوتا ہے جب یہ نارنگی مصنوعی ہو اور اندر سے کھوکھلی ہونے کی وجہ سے ہلکی ہو اور اس لئے اس کا وزن حقیقی نارنگی کے وزن سے کم ہو، کیونکہ اب یہ اس قدر جلدی اور آسانی کے ساتھ اٹھتی ہے کہ مجھے حیرت ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر میں اس کو میز پر لڑھکاؤں اور یہ زمین کی طرف

گرنے کی بجائے ہوا میں معلق ہو جائے تو مجھے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ادراک میں کشش ثقل کی خاصیت شامل تھی، یا اگر میں چاقو لے کر اس کو کاٹنا چاہوں اور چاقو بلا مزاحمت اس کے اندر دھس جائے، یا اگر میں اس کو دیوار کے ساتھ دے ماروں اور یہ ٹکڑے ٹکڑے نہ ہو تب بھی میرے ادراک میں بہت تجربات کے اجتماع کا انکشاف ہوگا۔ اسی طرح کے مختلف طریقوں سے میں اپنے ادراک کے انتہائی ترکیب کو متحقق کر سکتا ہوں۔ ان ہی سے میں یہ بھی سمجھ سکتا ہوں کہ میرے ادراک میں کسی قدر حصہ محض ضمنی ہوتا ہے، اور یہ کہ مادی اشیا کے اس علم کی تشکیل میں گزشتہ تجربہ کس حد تک دخیل ہوتا ہے۔ یہ تو ہم کو معلوم ہی ہے کہ مادی اشیا کا یہی علم عمل ادراک میں ضمناً عامل ہوتا ہے، اور یہی اس شئے کے تعلق سے میرے کردار کی رہنمائی کرتا ہے +

یہی تمام مجموعۂ علم ان "معنی" کو مرکب کرتا ہے جو میں اس شئے میں پاتا ہوں۔ اور یہ وہ "معنی" ہیں جو احساسی ہیج کے نمونے سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ "معنی" ہر اس مخیلہ سے کہیں زیادہ مکمل ہوتے ہیں، جس کو میں مطالعہ باطن سے عمل ادراک، یا عمل شناخت، میں عامل معلوم کر سکتا ہوں +

جب میں نارنگی کا ادراک کرتا ہوں، تو اس کے مجموعی "معنی" اس مجموعی علم کا جو ذہن میں عمل کرتا ہے کوئی نہ کوئی حصہ دوسرے پر غالب، اور میرے کردار کی رہنمائی کے لئے زیادہ اہم ہوتا ہے۔ اس کا انحصار میری اس وقت کی غرض و غائت پر ہے، جب میری نگاہ نارنگی پر پڑتی ہے۔ اگر میں پیاسا ہوں، اور اپنی پیاس بجھانا چاہتا ہوں، تو میں نارنگی، یہ سمجھ کر پکڑتا ہوں، یا کم از کم یہ سمجھ کر اس کا ادراک کرتا ہوں کہ یہ میری اس خواہش کو پورا کر سکتی ہے۔ یعنی یہ کہ میں اس کو ایک رس دار ٹھنڈا پھل سمجھتا ہوں۔ اس حالت میں اس کے مجموعی "معنی" کا یہ حصہ غالب ہوتا ہے۔ اگر مجھے کسی ایسی چیز کی تلاش ہے، جس کو میں اپنے دشمن کو متضرر کرنے کے لئے پھینکنا چاہتا ہوں، تو میں اس کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہیں دیکھتا۔ لیکن اگر مجھے کسی ایسی چیز کی ضرورت ہے، جس کو میں اپنے دوست کی طرف مذاقاً پھینکنا چاہتا ہوں، تو ممکن ہے کہ میں اسے اٹھا لوں۔ اب اس کا وزن، اس کی نرماہٹ، کسی چیز سے ٹکرانے کے بعد اس میں سے اس کی پچکاری چھوٹنا، ان مجموعی "معنی" کا جزو غالب ہوتا ہے جو میں اس کے بصری ارتسام میں پاتا ہوں +

ایک اور مثال لو۔ میں شام کے اندھیرے میں اپنے کمرے کے اندر داخل ہوتا ہوں،
اور فرش پہ مجھے خاکی رنگ کی کوئی چیز دکھائی دیتی ہے۔ پہلے پہل تو میں اس کی شناخت
نہیں کر سکتا۔ غور سے دیکھنے کے بعد مجھے معلوم ہوتا ہے کہ یہ میرا کتا ہے جو آلتی پالتی مارے پڑا
ہے۔ میرے "معنی" اب بہت زیادہ مکمل ہو گئے۔ اب یہ خاکی چیز صرف یہی نہیں کہ ایک خاص
شکل، جسامت اور مقام کی مادی شئے ہے بلکہ اب حیوانات اور کتوں کے متعلق میرا تمام
اکتسابی علم عمل کرنا شروع کرتا ہے اور میرے کردار کی رہنمائی کرتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ میں
اس کو دیکھ کر پیچھے ہٹ جاؤں اور یہ بھی ممکن ہے کہ میں اسے ٹھوکر مارنے کے لئے آگے بڑھوں[1]
موخر الذکر صورت میں اگر کوئی چیز میرے پاؤں کی مزاحمت نہیں کرتی تو مجھے حیرت ہوتی ہے اور ممکن ہے کہ
میں خوف زدہ ہو جاؤں۔ مجھے معلوم ہوتا ہے کہ میری شناخت بہت غلط تھی، اور یہ کہ یہ
چیز نہ کتا ہے نہ کوئی اور مادی شئے۔ اگر میرا پاؤں ایک متوقع معمولی نرم مزاحمت تو محسوس
کرتا ہے لیکن یہ چیز حرکت نہیں کرتی تو پھر مجھے اپنی غلطی کا احساس ہوتا ہے۔ میں نے ایک
جاندار کتے کا ادراک کیا تھا اور سمجھا تھا کہ یہ بھی اسی طرح رد عمل کرے گا، جیسے کہ اور جاندار
کتے کرتے ہیں۔ لیکن یہ میری غلطی تھی۔ یہ کتا در اصل مردہ ہے +

یا میرا ادراک صراحت و مناسبت کے ایک تیسرے درجہ تک ترقی کر سکتا ہے۔
میں اس خاکی مادے کو صرف اسی صورت ہی میں شناخت نہیں کرتا کہ یہ کتا ہے بلکہ میں
اس کو اپنا کتا "موتی" معلوم کرتا ہوں۔ اب جو "معنی" کہ میں احساسی تجربہ میں شریک کرتا ہوں،
یا جو "معنی" کہ اس احساسی ارتسام کی وجہ سے میرے ذہن میں آتے ہیں، وہ پہلے معنوں سے
بھی زیادہ مکمل ہوتے ہیں۔ مجھے معلوم ہوتا ہے کہ اس شئے میں صرف وہی خواص نہیں جو تمام
ٹھوس اشیا اور عام کتوں میں ہوتے ہیں، بلکہ ان کے علاوہ اس میں میرے کتے "موتی"
کی تمام اخلاقی خصوصیات بھی موجود ہیں۔ یہاں میرا کردار اس قسم کے ضمنی علم کے مجموعہ سے

---

[1] ۔ یہ خیال رکھنا بہت ضروری ہے کہ احساسی ارتسام جو رد عمل مجھ میں پیدا کرتا ہے، وہ صرف بالواسطہ طور پہ احساسی نمونہ کی نوعیت سے معین ہوتا ہے۔ جو "معنی" کہ احساسی نمونے میں میں شامل کرتا ہوں، وہ میرے رد عمل یعنی پیچھے ہٹنے یا آگے بڑھنے کے ہیجان کو بلا واسطہ معیّن کرتا ہے۔ لہٰذا ماہرین نفسیات کا "معنی" کو نظر انداز کر کے احساسی نمونے کے تحلیل بیان پہ قناعت کرنا کس قدر لغو ہوگا اور بعض تو ہم سے بھی اسی کے متوقع ہیں (مصنف)

معین ہوتا ہے، جو کسی ایسی احساسی کیفیات کی صورت میں مستحضر کئے جانے کے قابل نہیں جس کی پیچیدگی ایک مطبوعہ ورق یا اس کی نیکی و بدی پر ایک لمبی تقریر کی پیچیدگی سے کم ہو۔ میں اس کے اوپر سے گزر سکتا ہوں، اس کو پیار کر سکتا ہوں، اس کا نام لے کر پکار سکتا ہوں، یا اس کو اپنے پاؤں سے ہٹا سکتا ہوں۔ وہ میری ان تمام حرکات کا جواب آنکھ اٹھا، یا دم ہلا کر دے سکتا ہے۔ میرے اور اس کے، دونوں کے افعال بے انتہا معنی رکھتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک ایک عمل شناخت پر دلالت کرتا ہے، جس کے معنی[1] بہت مکمل ہیں۔ باہمی اعتماد و خدمت کے ہمارے تمام گزشتہ تعلقات نے ہم میں سے ہر ایک میں دوسرے کے متعلق وہ علم پیدا کیا ہے، جو عمل شناخت میں متضمن ہے +

لہٰذا اور اک کی یہ تعریف صحیح نہیں، کہ اس میں خاص خاص "احساسات" "شعور" میں نمایاں ہوتے ہیں، اور یہ "احساسات" "ان تمثالات" کے مجموعات سے گھرے ہوتے ہیں، جنھیں مرکزی بھی کہا جا سکتا ہے، اور "حاشیہ فکر" بھی۔ "شعور" میں صرف وہ شئے نمایاں ہوتی ہے، جس کا اور اک ہوتا ہے، یا جس پر فکر کیا جاتا ہے +

ماہرین نفسیات میں سے ھربادٹ کے متبعین نے محض اور خالص احساسیت سے ایک لمبا قدم اور آگے بڑھایا ہے۔ انہوں نے اس قسم کے واقعات کو بہت اہمیت دی،

---

[1] بعض اوقات میں اپنے گھر میں علی الصباح داخل ہوا ہوں، اور اپنے کتے کو روزمرہ کی مقررہ جگہ پر سوتے پایا ہے۔ ان مواقع پر اس نے آنکھ اٹھانے، یا کان کھڑا کرنے، کے علاوہ کبھی اور کوئی حرکت نہیں کی۔ بعض اوقات وہ اپنی دم ناقابل اور اک طریقے سے ہلاتا تھا۔ لیکن اگر رات کے وقت کوئی غیر شخص باغ میں داخل ہوتا تھا، تو وہ چیخ چیخ کر اپنے آپ کو ہلکان کر لیتا تھا۔ یہ کسی خاص تربیت و تعلیم کا نتیجہ نہ تھا۔ یہاں کوئی اضطرار مسرت کی وجہ سے مستقل، یا الم کی وجہ سے محو، نہ ہوتا تھا۔ اگر میں اپنے گھر سے بہت دنوں تک غائب رہتا تھا، تو یہی کتا اپنی روزمرہ کی جگہ چھوڑ کر میری بیوی کے کمرہ کے سامنے سویا کرتا تھا۔ اس قسم کے کردار کی توجیہ بہت مشکل ہے۔ لیکن اتنا یقینی ہے، کہ یہاں ایک اضطرار دوسرے کی جگہ نہیں لیتا۔ دونوں صورتوں میں معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ کتا مجموعی موقعہ و محل کا کم و بیش عقلاً اندازہ کرتا تھا۔ (مصنف)

جن پر ہم نے گزشتہ صفحات میں بحث کی ہے۔ موجود الوقت احساسی ارتسام کے ساتھ ملنے کی غرض سے گزشتہ تجربے کے اثرات کے مجموعہ کا نمایاں اور موداہ ہونا ان کی اصطلاح میں ادراک[1] کہلاتا ہے۔ ان کے نزدیک ذہن بہت سے "تصورات" سے مرکب ہے، جو کم و بیش باقاعدہ طور پر ذہن کے "تحت شعوری" حصہ میں مرتب ہیں، جس طرح کہ کتب خانہ کی الماریوں میں کتابیں ہوا کرتی ہیں۔ ایک احساسی ارتسام کے ادراک سے مراد یہ ہے کہ اسی قسم کی اشیا کے "تصورات" "دہلیز شعور" سے اوپر ہو کر اس کا استقبال کرتے ہیں، اور "تصورات" کی تحت شعوری کوٹھڑی میں اس کی مناسب جگہ، اور قریب ترین رشتہ داروں کی طرف اس کا ہاتھ پکڑ کر لے جاتے ہیں۔

ہم نے لفظ "تصور" کا استعمال ناجائز قرار دیا ہے۔ منجملہ اور وجوہ کے اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ یہ اعمال تفکر، اور ان پائیدار اور مستقل شرائط کو گڈمڈ کرتا ہے، جن کے تحت یہ عمل تفکر ممکن ہوتا ہے۔ ذہن میں جو چیز کہ مستقل رہتی ہے، اور جو کسی شئے پر فکر کرنے کی شرط ہے، اس کے لئے ہم نے "ایک تصور" نہیں، بلکہ وقوفی میلان[2] کا نام تجویز کیا ہے۔

ایک ترقی یافتہ ذہن میں ادراکی عمل کے ترکیب، اور بہت پیچیدہ وقوفی میلان کی کارفرمائی کی مثال اس حالت میں ملتی ہے جب ہم ایک بالکل نئے پھول کا اصطفاف کی غرض سے معائنہ کرتے ہیں۔ جو شخص کہ نباتیات سے ناواقف ہے، وہ اس کو محض پھول کی صورت میں شناخت کرتا ہے، اور شائد اس کی خوبصورتی سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ لیکن اس کو دیکھ کر جو میلان کہ ماہر نباتیات کے ذہن میں بروئے کار آتا ہے، وہ بہت پیچیدہ، بلکہ کہنا چاہئے کہ متعین طور پر متعلق حصوں کا نظام ہوتا ہے۔ اگر وہ محض حیرت کی وجہ سے اس پھول کا معائنہ کر رہا ہے، تو اس کی ہر خصوصیت، پے بعد دیگرے،

---

[1] Apperception

[2] Cognitive disposition اگر لفظ "تصور" کا اصطلاحات کی فہرست میں باقی رہنا ایسا ہی ضروری ہے تو اسے مستقل وقوفی میلانات، اور نظامات میلانات کے لئے استعمال کرنا چاہئے، نہ کہ اعمال تفکر کے لئے۔ اس کا دو معنوں میں استعمال ہی اس سہولت، اور اس انتشار ذہنی و خلط مبحث کی بنا ہے، جن کا یہ باعث ہے (مصنف)

توجہ کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ان تمام حصوں' اور ان کے باہمی تعلقات' کا ادراک کرلیتا ہے۔ اس تمام سلسلۂ فعلیت میں متعاقب اعمال ادراک اس مجموعی ذہنی نظام کے خاص خاص حصوں کی غالب فعلیت پر دلالت کرتے ہیں' جو پہلوں اکثر گزشتہ ادراک سے شکل پذیر ہوا تھا۔ شروع ہی سے تمام نظام کی تحریک ہوتی ہے' اور اجزا کا باقاعدہ تعلق ادراکی فعلیت کی ترتیب کو معیّن کرتا ہے۔ کہا جاسکتا ہے' کہ اس تمام عمل میں اجزا کا ضمنی اور خفی علم ہو رہا تھا۔ اور ہر ایک جزو باری باری صریح علم میں آ رہا تھا۔ یہی خاکہ کی طرح ضمنی اور خفی علم ہمارے ہر معقول اور مقصدی ادراک کی خصوصیت ہے +

اب ہم نے دیکھ لیا ہے' کہ کسی ترقی یافتہ ادراک کے عمل میں وقوفی میلان ذہنی ساخت کا کوئی سادہ عنصر نہیں' برخلاف اس کے یہ بہت پیچیدہ متصور کیا جانا چاہیئے' اور اسی طرح ذہنی ساخت کے اور اجزا کے ساتھ اس کے تعلقات بھی بہت پیچیدہ سمجھے جانے چاہئیں۔ جس قسم کے واقعاتِ ادراک پر ہم غور کر چکے ہیں' اس سے معلوم ہوتا ہے' کہ ذہن کی وقوفی ساخت کچھ درخت کی ساخت کی سی ہوتی ہے۔ اور شائد بڑ کے درخت کی تشبیہ اس کے لئے مناسب ترین ہے +

ادراک اولاً اور اساساً وقوفی' یعنی ایک موجود فی المکان خارجی شے کا عملی تصور' ہوتا ہے۔ جیمس نے کہا ہے' کہ "جس وظیفہ کی مدد سے ہم ایک عدد' ممیز اور مستقل موضوعِ بحث (یعنی ایک شے) کی شناخت کرتے ہیں' اسے عمل تصور کہا جاتا ہے"۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے' کہ ایک شئے قلیل ترین تضمن' یا معنوں میں متصور کی جاسکتی ہے۔ "اہم نکتہ یہ ہے' کہ ہم اس کو بحیثیت اس چیز کے دوبارہ شناخت کریں' جس پر بحث ہو رہی ہے.... ان معنوں میں وہ حیوانات بھی عمل تصور کی قابلیت رکھتے ہیں' جو عقلی سلسلہ میں بہت نیچے ہیں۔ اس کے لئے ضرورت صرف اس بات کی ہے' کہ وہ اسی تجربہ کی شناخت کریں۔ چنانچہ اگر ایک کیڑے کے ذہن میں "ہائیں! یہ پھر آگیا!" کا خیال آئے' تو کہا جاسکتا ہے' کہ وہ تصوری مفکر ہے"۔ میرے نزدیک یہ عقیدہ صحیح ہے' لیکن یہ جیمس کی اساسیت کے منافی ہے۔ یہ اس صداقت پر دلالت کرتا ہے' کہ سب سے زیادہ ابتدائی ذہن بھی کسی شئے پر فکر کرنے کی قابلیت رکھتا ہے' اگرچہ ہوسکتا ہے کہ اس کا یہ فکر صحیح نہ ہو۔ جب تک کہ ہم

یہ فرض نہ کریں کہ وقوف، یا شناخت کا یہ وظیفہ حیات ذہنی کا جو ہر اور ہر اس جگہ موجود ہے جہاں ذہن پر فعلیت ہے یعنی یہ کہ یہ ارتقائی سلسلہ کی ابتدا سے لے کر انتہا تک موجود ہے اس وقت تک ہم اس کو "احساسات" کی محض ترکیب سے پیدا نہیں کر سکتے، اور "احساسات" میں "استعدادیت" کو فرض کرنے، یا ان کو "ذی استعداد کل" کہنے سے بھی کوئی خاص فائدہ اس لحاظ سے نہیں ہوتا۔

لہٰذا سادہ ترین ذہن جس کو ہم جائز طور پر متصور کر سکتے ہیں، وہ ہوگا، جو ایک احساسی ارتسام کا جواب محض "احساس" سے نہیں، بلکہ جاننے کے فعل سے دے گا۔ اس فعل کی واحد تعریف یہ ہے کہ یہ ایک ایسی شئے سے واقف ہوتا ہے، جو مکان میں موجود ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ اس شئے کی بحیثیت مفکور، ماہیت، اور اس کے مکانی اضافات کی نوعیت بالکل غیر متعین اور غیر واضح ہو۔ اس قسم کی سادہ ترین ساخت کے ذہن کے متعلق کہا جائے گا کہ اس میں فقط ایک وقوفی میلان ہے، جو فقط ایک طلبی میلان سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ ذہن ہر اس احساسی ارتسام کا (جس کی ماہیت خواہ کچھ ہی ہو) جواب دے گا، جو اس پر کچھ بھی اثر کرے گا، یہ جواب "کچھ موجود ہے" کی صورت کا ہوگا، اور اس کے ساتھ اس شئے کی طرف جانے کا مبہم اور غیر معین ہیجان ہوگا۔ یا شائد ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ سادہ ترین ذہن میں دو متخالف وقوفی میلانات ہوں گے، جو علی الترتیب، اشتہا اور نفرت کے دو طلبی میلانات کے ساتھ متعلق ہوں گے۔ اس طرح کا حیوان دو طریقوں میں سے کسی ایک سے تمام ارتسامات کا جواب دے گا۔ ایک جواب تو کسی ایسی موجود چیز کے وقوف کی صورت میں ہوگا، جس کی خواہش ہے، اور دوسرا اس چیز کے وقوف کی صورت میں ہوگا، جس سے نفرت ہے۔ بالفاظ دیگر اس میں دو بہت زیادہ عام قسم کی جبلتیں ہوں گی۔ اس قسم کا حیوان دنیا میں کامیابی

ع‍ا۔ مختصر یہ کہ علم، وقوف، شناخت، یا تصور، ذہن کا ایک اساسی وظیفہ، یا ملکہ ہے۔ ہم کو یہ امید نہ ہونی چاہیئے، کہ ہم اس کی توجیہ، یا اس کو بیان، اس طرح کر سکینگے کہ یہ ایک ایسے عمل سے پیدا ہوتا ہے، جو بالکل مختلف قسم کا ہے، یہ عمل طبیعی ہو، یا "احساسات حاصل کرنے" کا سا کوئی سادہ تجربہ۔ ہم کو امید صرف اس کی ہو سکتی ہے، کہ ہم اس وظیفہ کی پیچیدہ کار فرمائی اور سادہ کار فرمائی میں تعلقات، اور ادنیٰ ساخت اور قابلیت کے ذہنوں سے اعلیٰ قابلیت والے ذہنوں کی ترقی سمجھ سکیں گے (مصنف)

حاصل کر سکتا ہے۔ اسی طرح کی ابتدائی ذہنی ساخت سے ذہن کی بہت زیادہ پیچیدہ صورتوں کی ترقی متصور کی جا سکتی ہے۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہی توجیہ ہے اس واقعہ کی کہ جس چیز پر ہم فکر کرتے ہیں، اس کو ہم مکان میں کسی جگہ فرض کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، کیونکہ اس طرح فکر کرنا ہی ابتدائی تفکر ہے، اور اگر ہم اس ابتدائی تفکر سے نجات پا سکتے ہیں، تو بہت مشق و تربیت کے بعد۔ لیکن اس سے میرا مطلب یہ نہیں، کہ سب سے ابتدائی ذہن میں بھی اس اقلیدسی ذی ابعاد ثلاثہ مکان کا "تصور" ہوتا ہے، جس میں یہ اپنے "احساسات" کو ملفوف کرتا ہے، یا جس میں یہ ان کو موجود فرض کرتا ہے۔ برخلاف اس کے میرا عقیدہ یہ ہے کہ مکان کا علم، یعنی مکانی ادراک و تصور کی قابلیت، ذہن کے روز افزوں ترکیب کے ساتھ ساتھ اسی ابتدائی "وہاں" سے ترقی پاتی، اور متفرق ہوتی فرض کی جانی چاہئے۔

تمام اشیا جن کو ہم ادراک، اور شناخت کرنا سیکھتے ہیں، اسی ابتدائی "کچھ" یعنی وسیع ترین تعبیر اور تقریباً صفر تضمن کی "شئے" میں سے ان اصناف اشیا میں متعاقب تمیزوں کی بدولت متفرق ہوئی ہیں، جو پہلے ناقابل تمیز تھیں۔ ہر نئی تمیز میں ذہن کی وقوفی ساخت کا ایک مزید تفرق شامل ہوتا ہے۔ یہ تمام ایک درخت کی طرح نشو و نما پاتی ہے، جس کے تنے سے نئی کونپلیں پھوٹتی ہیں، جن سے نئی نوکیں بنتی ہیں۔ یہ نوکیں پھر منقسم ہوتی، یہاں تک کہ ترقی یافتہ انسانی ذہن ایک بڑے زبردست درخت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کا تنا جو تمام شاخوں، کونپلوں، اور پتوں، کو سنبھالے رہتا ہے ابتدائی غیر متفرق وقوفی میلان ہے۔ بڑی بڑی شاخیں اشیا کی بڑی بڑی اصناف ہیں، چھوٹی شاخیں گویا چھوٹی اصناف ہیں۔ کونپلیں ان سے بھی چھوٹی اصناف ہیں، اور پتے افراد+

اس تشبیہ پر ایک خاص شعبۂ علم کے تعلق سے غور کرو۔ فرض کرو کہ اس کے لئے ہم عالم حیوانی کا وہ علم لیں، جو ایک ماہر طبیعیات[1] کے منتظم ذہن میں ہوتا ہے۔ یہ علم ان "تصورات" کے محض مجموعہ پر مشتمل نہیں ہوتا جو خوابیدہ اور غیر شعوری حالت میں پڑے ہیں۔ اس کے برخلاف یہ اس وقوفی ذہنی ساخت پر مشتمل ہوتا ہے، جس کو اس نے تمیزی ادراک کے

---

[1] Naturalist

بہت اعمال کے ذریعہ حاصل کیا ہے۔ وہ تمام جاندار اشیا کی شناخت بحیثیت اس کے کرتا ہے کہ یہ مادی اشیا ہیں، جو مکان میں موجود ہیں اور اسی میں حرکت کرتی ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ وہ ان کو جاندار بھی سمجھتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے درخت علم کی ایک شاخ کو اپنے ذہن میں متفرق کر لیا ہے۔ یہ گویا ایک وقوفی میلان ہے، جو جاندار اشیا کا مقابل ہے۔ یہ شاخ پھر آگے چل کر دو شاخوں میں تقسیم ہو جاتی ہے، ایک شاخ تو حیوانات کی ہے، اور دوسری نباتات کی۔ حیوانات کی شاخ پھر اور بہت سی چھوٹی چھوٹی شاخوں میں منقسم ہو جاتی ہے، جن میں سے ہر ایک عالم حیوانی کی بڑی صنف کے مقابل ہے۔ ان شاخوں میں سے ہر ایک میں کونپلیں چھوٹی ہیں، جو ہر صنف کی اجناس و انواع ہیں۔ جب یہ شخص، جس نے یہ تمام باقاعدہ حاصل کر لیا ہے، اور جو اس منتظم ذہنی شناخت کو تعمیر کر چکا ہے، ایک حیوان کا ادراک کرتا ہے اور اس کو ایک خاص نوع کا فرد سمجھتا ہے، تو اس پر صرف اسی حیثیت سے فکر نہیں کرتا، اور اس کو اس صورت میں متصور نہیں کرتا کہ یہ ایک شئے ہے، جس سے آنکھ کو رنگ کا ایک خاص نمونہ یا کان کو آواز کا ایک خاص نمونہ حاصل ہوتا ہے۔ اس کے معنی اس سے کہیں زیادہ مکمل ہوتے ہیں۔ اس لمحہ اور اسی میں وہ اس کو صرف اسی صورت میں متصور نہیں کرتا کہ یہ اپنی مخصوص صفات رکھتا ہے، بلکہ وہ یہ بھی سمجھتا ہے، کہ اس میں اس کی جنس اور اس کے خاندان کی صفات اور خصوصیات بھی ہوں گی۔ اس کے علاوہ اس کا خیال یہ بھی ہوتا ہے کہ اس میں تمام وہ صفات بھی پائی جائیں گی جو تمام حیوانات، تمام جاندار اشیا، اور تمام مادی اشیا میں مشترک ہوتی ہیں۔ یہ تمام اس کے عمل شناخت میں خفی، اور عامل ہوتا ہے کیونکہ اگر مزید معائنہ سے ثابت ہو کہ وہ حیوان ان سب سے کسی کے ساتھ بھی مطابقت نہیں رکھتا، تو مشاہدہ کرنے والا پریشان ہو جاتا ہے، اور استعجاب کا ہیجان، جس کی وجہ سے اس نے اس حیوان کا معائنہ شروع کیا تھا، عمل شناخت اور صحیح اصطفاف میں تشفی پانے کی بجائے، مزید فعلیت کی طرف راغب و مائل ہو جائے گا۔

جس طرح درخت کا کوئی پتہ یا اس کی کوئی کونپل، ان شاخوں اور اس تنے کے تعاون کے بغیر اپنا کام سرانجام نہیں دے سکتی، جو اس کو لئے کھڑے ہیں، اور جن سے ارتقائی تفرق کی مدد سے یہ پیدا ہوئی تھی، اسی طرح بہت زیادہ مخصوص وقوفی میلان

بھی جو ایک فرد یا نوع کی شناخت سے تعلق رکھتا ہے، اپنا کام اساسی تر میلانات کے اس کل کے تعاون کے بغیر سرانجام نہیں دے سکتا، جس سے یہ متفرق ہوا ہے۔ پتے، یا کونپل کی طبعی اور معمولی کار فرمائی ان شاخوں، اور اس تنے کی کار فرمائی پہ دال ہے، جس پر یہ پتا، یا یہ کونپل ٹھیری ہے۔ اسی طرح مخصوص وقوفی میلان کی کار فرمائی ان میلانات کی کار فرمائی پہ دال، اور اس کو شامل ہے، جن سے یہ پیدا ہوا ہے +

اس کا مطلب یہ ہے کہ ذہنی ساخت کو ایک درخت سے نہیں، بلکہ شے کے شجرۂ سب سے تشبیہ دینی چاہئے، جس میں بعد کی نسلیں زندہ و عامل رہ کر بہت سی شریک الوجود متعاون نسلوں کی ایک قوم بناتی ہیں۔ متعاقب نسلوں میں محنت کی تخصیص اور زیادہ ہو جاتی ہے۔ سب سے زیادہ مخصص نسل میں سے سب سے چھوٹی کا کام کم مخصص اور بوڑھی نسلوں کے کام پر دلالت کرتا ہے، یہ اسی کام کی بدولت ممکن ہوتا ہے +

اب اگر ہم ایک بہت زیادہ ترقی یافتہ اور بہت زیادہ منتظم ذہن کی تمام وقوفی ساخت پر اس طریق فکر کو منطبق کریں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ یہ ایک عالم صغریٰ ہے، جو ایک عالم کبریٰ کا عکس ہے، اور یہ عالم کبریٰ وہ عالم ہے جس میں یہ رہتا، اور جس پر فکر کرتا ہے۔ ایک مکمل طور پر ترقی یافتہ اور منتظم ذہن میں ہر فرد شئے، اور ہر نوع، جنس، اور صنف اشیا کے لئے ایک وقوفی میلان ہوگا۔ اور یہ سب مل کر میلانات کا ایک غیر مرتب و غیر منتظم جمگھٹا نہ بنے گا، بلکہ یہ سب میلانات باہم متعلق ہو کر ایک درخت کی سی صورت اختیار کرلیں گے۔ اس درخت کے حصوں کے تعلقات ان تمام اشیا اور اصناف اشیا کے حقیقی تعلقات کے مقابل ہوں گے، جن کو وہ شخص پہچان سکتا تھا، یا جن پر وہ فکر کر سکتا تھا +

بعد کے کسی باب میں ہم ذہنی ساخت کے نشو و نما کے اعمال پر غور کریں گے۔ لیکن پہلے ہم کو ان واقعات پر بحث کرنا ہے، جو لفظ "توجہ" سے مدلول ہوتے ہیں +

کسی گزشتہ صفحے پر میں نے لکھا ہے، کہ ادراک جوہراً ایک ترکیبی فعلیت ہے۔ اس باب میں ہم نے اس ترکیبی فعلیت کے اس ترکیب و تنوع کو معلوم کیا ہے، جو احساسی نمونوں (کیفی، زمانی و مکانی) کے ہیجِ کا گویا جواب ہے، اور جس کے ساتھ اشیا کی شناخت اور واقفیت بھی ہوتی ہے۔ مرکب شے بہت سے اجزا کی کل یا اکائی سمجھی گئی ہے۔ لیکن اس مرکب کل کے تعلم، یا تفکر،

کا عمل ایک واحد عمل ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے، کہ یہ متعاقب پہلوؤں میں طول پکڑ جائے۔
اس مجموعی عمل میں وہ مختلف احساسی ارتسامات، جو احساسی نمونے کو مرکب کرتے
ہیں، اپنا کام سرانجام دیتے ہیں، اور اس طرح مجموعی وحدی نتیجہ کو امداد پہونچاتے ہیں۔
لیکن ترکیبی فعلیت میں صرف یہی نہیں ہوتا، کہ بہت سے منفرد احساسی عناصر مربوط
ہو جائیں کسی شئے پر تفکر ایک وحدی عمل، یعنی بہت سے ہیجات کا ایک نفسی جواب
ہوتا ہے۔ اگر ہم اس تمام عمل کی تفاصیل کو نگاہ میں رکھ سکتے، اور بیان کر سکتے تو ہم کو
عمل کا ایک سلسلہ بیان کرنا پڑتا، جس کی کڑی ترکیبی وظیفے کو شامل ہوئی۔ عمل وقوف کی
وحدت اسی طرح کے بہت سے متقارب سلسلوں کا آخری نتیجہ ہوتی ہے۔ جو وسیع
ترکیب کہ ادراک کی ترکیبی فعلیت کی بنا ہوتی ہے، اور اس کو مرکب کرتی ہے، اس
کی نئی شہادت ڈاکٹر ھنری ھیڈ کی ان تحقیقات سے مہیا ہوتی ہے، جو اس سے
دماغی ضربوں سے پیدا ہونے والے ذہنی اختلالات کے متعلق کی ہیں +
دیکھو اس کی کتاب (Studies in Neurology)

باب نہم

توجہ اور دلچسپی

تمام تفکر، تمام تجربہ، ایک عمل ہے، نہ کہ حالت، یا شئے، یہی وجہ ہے کہ اس کو سکونی اصطلاحات، مثلاً "احساسات" اور "امثال" "ادراکات" "و تصورات" کے ذریعہ سے بیان کرنا مناسب نہیں۔ اس کے لئے دراصل افعال (Verbs) کا استعمال موزوں ہے۔ پھر چونکہ یہ فعلیت ہمیشہ کسی شئے، سے تعلق رکھتی ہے، لہذا منتخبہ افعال تا بہ حد امکان متعدی ہونے چاہئیں، نہ لازم، اور معروف ہونے چاہئیں نہ مجہول۔

لفظ "توجہ" نفسیات میں اکثر بصورت اسم استعمال کیا جاتا ہے، اور اسی استعمال کے مطابق سوال کیا جاتا ہے کہ توجہ کیا ہے؟ پھر کہا جاتا ہے کہ توجہ یہ، یا وہ، کرتی ہے، "شعور" میں احساسات، یا امثال کو شدید تر، واضح تر، یا نمایاں تر بناتی ہے، اور اس، یا اس، شئے، کا انتخاب کرتی ہے۔ یہ اصل میں اس طریق بیان کا تبرک ہے، جو قوائی نفسیات کے لئے مخصوص تھا۔ لیکن یہ زبان غلط مبحث پیدا کرتی ہے۔ ہمیں اس واقعے کے رشتے کو مضبوطی سے پکڑے رہنا چاہیے، کہ ذہنی فعلیت کی ہر صورت میں فاعل صرف ایک ہی ہوتا ہے، تم یا میں، یا وہ، یا یہ۔ یہ فاعل صرف اسم علم یا اسم ضمیر یا بالعموم لفظ "ذات" کے ذریعے سے بیان کیا جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ یہ فاعل مفعول بھی ہے، کیونکہ یہ اپنے افعال کے نتائج، اپنی کامیابی کی تشفیوں، اور ناکامی کے رنجوں سے متاثر ہوتا ہے۔

ذہنی فعلیت کا دور

ذہنی فعلیت ایک دوری عمل ہے، یا بہت سے ادوارِ فعلیت کا ایک سلسلہ۔ ہر دور کی ابتدا کسی وقوف سے ہوتی ہے، یعنی یہ کہ ذات کسی شے کی شناخت، یا اس پہ فکر کرتا ہے۔ اس وقوف کی وجہ سے اس میں ایک تغیر پیدا کرنے کا ہیجان ظاہر ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ تغیر وقوف کی تکمیل اور شناخت کی صحت ہی ہو۔ اس جد و جہد سے مزید وقوف پیدا ہوتا ہے جو یا تو اس ہیجان کی تشفی کرتا ہے (اور اس صورت میں عمل ختم ہو جاتا ہے) یا اس سے ہیجان کی تشفی نہیں ہوتی۔ اب وہ ذات اپنی جد و جہد کو جاری رکھتی ہے، اور اپنی مساعی کی سمت اور نوعیت کو بدل دیتی ہے۔ شطرنج کھیلنے میں چال سوچنے کی فعلیت اس دوری نوعیت کی شاید بہترین مثال ہے۔ اس کی توضیح اس حالت میں بھی ہوتی ہے جب ہم کسی ننھے پھول یا کیڑے کا معائنہ اس غرض سے کرتے ہیں کہ اس کے متعلق مزید معلومات حاصل کریں۔ ایسی مثالوں میں متعاقب ادوار بداہتہً ایک ایسے بڑے عمل کی مختلف کڑیاں ہیں جو ایک خاص وحدت، یعنی غرض یا غایت کی وحدت، رکھتا ہے۔ اگر ہم ذہنی عمل کے جد و جہد کے پہلو کے لئے "طلب" کا لفظ استعمال کریں تو ہم اس وحدت کو "طلبی وحدت" کہہ سکتے ہیں۔ اس طرح ذہن کے جاننے اور جد و جہد کرنے کے دو پہلوؤں کے لئے ہمارے پاس علی الترتیب "وقوف" و "طلب" کی اصطلاحات آجاتی ہیں۔

تجربہ کا انفعالی پہلو، یعنی الم، یا عدم تشفی محسوس کرنا اور مسرت یا تشفی سے لطف اندوز ہونا، اصطلاحاً "تاثری" کہلاتا ہے۔ اس کے مقابلے میں اگر ہم کو اسم کی ضرورت ہو تو "حسیت" یا "تاثر" استعمال کیا جا سکتا ہے۔ "حسیت" بعض اوقات "ادراک" کے ہم معنی سمجھی جاتی ہے۔ اس سے بھی خلط مبحث پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ اصل یہ ہے کہ اس قسم کے واقعات بیان کرنے کے لئے ہم کو فعل متعدی کی ضرورت نہیں۔ اسی وجہ سے الفاظ "تاثری" اور "تاثر" ہی بہتر ہیں۔ ہم اکثر عقلی یا وقوفی فعلیت کا ہی ذکر کرتے ہیں۔ پھر ارادہ کرنا، فیصلہ کرنا، انتخاب کرنا، کوشش کرنا وغیرہ بھی روزمرہ کی گفتگو ہے۔ اسی طرح تحسس بھی اکثر سنائی دیتا ہے۔ لیکن ہر شخص کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ہر ذہنی

فعلیت یہی تین یعنی وقوفی، طلبی، اور تاثری پہلو رکھتی ہے۔ جب ہم کسی ذہنی عمل کے لئے ان اسمار صفات میں سے کسی ایک کا استعمال کرتے ہیں، تو ہماری مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ مذکورہ پہلو اس وقت سب سے زیادہ غالب ہے۔ فعلیت کے ہر دور میں یہ سہ گانہ پہلو ہوتے ہیں، اگرچہ ہر دور تینوں پہلوؤں میں سے گزرنے کی طرف مائل ہوتا ہے، جس میں وقوف، طلب، اور تاثر، باری باری غالب ہوتا ہے۔ اس کی مثال اس ماہر طبیعات میں ملتی ہے، جو ایک نئے کیڑے کی شناخت کرتا ہے، اس کو پکڑتا ہے، اور اپنی کامیابی پر خوش ہوتا ہے +

کیا جدوجہد "حسیت" سے شروع ہوتی ہے؟ یا کیا "حسیت" جدوجہد کا نتیجہ ہوتی ہے؟

بحث کے لئے شاید یہ بہت اچھا سوال ہے، کہ کیا نفسی فعلیت کے ہر دور میں وقوف، طلب، اور تاثر ہمیشہ اسی ترتیب سے ظاہر ہوتے ہیں؟ اکثر مصنفین، جن میں قائلین نفسیاتی لذتیت بھی شامل ہیں، (اگر ان کا وجود اب بھی پایا جاتا ہے) دعوی کرتے ہیں، کہ طلب طبعاً تاثر کے بعد پیدا، اور اس سے معین، ہوتی ہے، یعنی یہ کہ طلب کی تحریک حسیت، یا لذت والم، سے ہوتی ہے۔ یہ سوال بہت نظری، اگرچہ دلچسپ، ہے۔ لیکن اتنا ضرور ہے کہ کوئی شخص بھی مطالعۂ باطن کے بعد اس کا جواب اثبات میں نہ دے گا، نظراً تو معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ دور کے تینوں پہلوؤں کے غلبے کی طبعی ترتیب حسب ذیل ہے:-
وقوف، طلب، متغیر وقوف، اور تاثر +

تجربے کی جس قسم سے اس لذتی عقیدے کی تائید ہوتی ہے، وہ وہ ہے، جس میں ہم کسی جسمانی ضرر کے بعد بھاگنے، یا دور ہٹنے، کی کوشش کرتے ہیں۔ یہاں کہا جاتا ہے، کہ جسمانی دور جد وجہد کا آغاز کرتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ یہ تمام غلط بحث اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے، کہ "درد" کے لئے انگریزی لفظ **Pain** ہے، اور یہ دو مختلف

معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک معنی تو اس کے "درد کے احساس" یعنی جسمانی درد کے ہیں اور دوسرے ایک ناگوار حسیت یا عدم تشفی کا احساس یعنی ذہنی درد کے۔ اس قسم کے مواقع پر ان دونوں معنوں میں تمیز نہیں کی جاتی (لیکن اردو میں اس کی ضرورت نہیں یہاں مقدم الذکر کیلئے درد کی اصطلاح ہے اور موخر الذکر کے لئے الم کی۔ مترجم) جرمنوں نے تجربہ کی ان دونوں صورتوں کے لئے الگ الگ نام تجویز کئے ہیں۔ چنانچہ یہ مقدم الذکر کو Stichemfindung Schmerz کہتے ہیں اور موخر الذکر کو Unlust اگرچہ یہ فرق صرف ماہرین نفسیات ہی کرتے ہیں +

جسمانی درد (یا اردو میں محض درد۔ مترجم) احساسی تجربے کی ایک قسم ہے۔ اسے ایک ایسی ابتدائی غیر متفرق احساسی کیفیت سمجھنا چاہئے جس کی شدت بہت زیادہ ہے۔ یہ اس چیز کی علامت کا کام دیتا ہے جس سے بچنا اور احتراز کرنا چاہئے۔ یعنی یہ کہ یہ خوف کا مخصوص محرک ہے۔ اگر بھاگنے یا بچنے کی اس کوشش میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے یا یہ کسی طرح ناکام رہتی ہے اور اگر قوی ہیجان برابر عمل کرتا رہتا ہے تو ذہنی درد (یا اردو میں الم مترجم) فوراً پیدا ہوتا ہے اور بچنے کی ناکام کوششوں کی قوت کی نسبت سے یہ بھی قوی ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر کوئی شخص خوف اور اس کے قوی ہیجان کو روک یا دبا سکتا ہے اور اس احساسی تجربے کا ایک مفید شئے کی علامت کے طور پر استقبال کرتا ہے تو اس تجربے کا تمام الم فنا ہو جاتا ہے اگرچہ احساسی تجربے کی کیفیت میں تغیر پیدا نہیں ہوتا۔ فرض کیا جا سکتا ہے کہ یہی کمال ہے ان جانبازان وطن کا جو ہنستے کھیلتے میدان جنگ کی طرف جاتے ہیں۔ بہت کم لوگ ہیں جو جسمانی تکالیف کو پیچھے ہٹنے کے ہیجان یا بچ نکلنے کی خواہش کے بغیر برداشت کرنے پر آمادہ ہوتے ہیں اگرچہ چھوٹی چھوٹی جسمانی تکالیف میں تقریباً ہر شخص ایسا کر سکتا ہے۔ آج تیسرے پہر ہی کو ڈاکٹر نے میرے ایک زخم میں تین ٹانکے لگائے ہیں۔ نیک اور مہربان ڈاکٹروں کی طرح اس نے مجھ سے کہا کہ درد مطلق نہ ہوگا۔ لیکن اگر "درد" سے وہ "جسمانی درد" مراد لے رہا تھا تو وہ غلطی پر تھا۔ کچھ دیر کے انتظار کے بعد میں نے ایک حد تک مسرت کے ساتھ سوئی کو کھال کے اندر جاتے محسوس کیا اگرچہ میرے احساسی تجربے میں سوئی چبھنے اور جلن کی سی کیفیت تھی اور اگر مجھے اس کی علت اور اس کے اثر کا علم ہوتا

تو میں یقیناً کرسی پر سے اٹھ کر بھاگ جاتا۔[1] جن مواقع پر کہ مجھے تکلیف ہوتی یا درد محسوس ہوتا ہے وہ اس قسم کے ہوتے ہیں جہاں ہیجان کا تنازع غیر موثر ہوتا ہے، اور جن میں خوف بہت زیادہ دخیل ہوتا ہے۔

یہ عقیدہ کہ تاثر یا حسیت، لذت یا الم کے بھیس میں توجہ اور ذہنی و جسمانی فعلیتوں کی تمام صورتوں (سوا خالص اضطراری افعال کے) کو معین کرتی ہے ایک طویل تاریخ رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ نہ صرف نفسیاتی تفکرات بلکہ نظریہ وعمل کے اور میدانوں میں بھی اس نے بہت اثر کیا ہے۔ یہ عقیدہ نفسیاتی لذتیت کہلاتا ہے۔ اس کو سب سے پہلے بانیانِ فلسفۂ افادیت نے اختیار کیا چنانچہ اب یہ افادی اخلاقیات کا لازمی جزو سمجھا جاتا ہے، اگر چہ لذتیت اور افادیت دو الگ الگ اصول ہیں اور ان میں سے کوئی بھی دوسرے پر دلالت نہیں کرتا۔ اکثر ان فلاسفہ اور ماہرین نفسیات نے بھی اسے قبول کیا ہے جو اخلاقیات میں افادی اصول کے قائل نہیں۔ یہ عقیدہ صرف انہیں لوگوں کے لئے قابل قبول اور بدیہی ہے اور یہی اس کو اختیار بھی کرتے ہیں جنہوں نے فلسفہ یا نفسیات کا مطالعہ نہیں کیا۔ جیریمی بنتھم[2] نے اس کو انتہائی صورت میں بیان کیا ہے، اور یہی افادیت جدیدہ کا مبدا ہے۔ اس نے اپنی تصنیف Principles of Morals and Legislation کو ان الفاظ سے شروع کیا ہے:۔ "فطرت نے انسان پر دو حاکم ایک لذت اور دوسرا الم، مسلط کئے ہیں یہی ہماری ہدایت ان افعال کی طرف کرتے ہیں جو ہم کو کرنے چاہئیں، اور یہی ان کاموں کو معین کرتے ہیں جو ہم کرنے والے ہیں۔ ان کے تخت کے ایک پائے سے تو صواب و خطا کا معیار بندھا ہے، اور دوسرے پائے سے علل و معلولات کا سلسلہ۔ ہم

---

[1] سوئی کی غیر متوقع چبھن کا سا ہیچ احساسی تجربہ کی اس قسم کو پیدا کرتا ہے جس سے "ایک احساس" کی اصطلاح جائز ثابت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تیز چبھن کی سی کیفیت اچانک اور بغیر دیگر متعلقات کے ہمارے سلسلۂ فکر میں شامل ہو جاتی ہے۔ اس کے "معنی" بھی بہت مبہم اور عام ہوتے ہیں یعنی "کچھ جس سے اجتناب کرنا چاہئے"۔ بالفاظ دگر یہ بے معنی تجربہ کے قریب قریب ہوتا ہے (مصنف)

[2] Jeremy Behtham

اپنے ہر قول، ہر فعل، اور ہر فکر، میں ان کے محکوم ہیں۔ اس قلادۂ محکومیت کو اتار پھینکنے کی ہر کوشش سے یہ محکومیت اور زیادہ مستقل ہو جاتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص زبان سے اس محکومیت کا انکار کر دے، لیکن حقیقت میں وہ ہر وقت محکوم ہی رہتا ہے۔ اصول افادیت اس محکومیت کو تسلیم کرتا ہے اور اس کو اس نظام کی بنا فرض کرتا ہے جس کی غایت یہ ہے کہ عقل اور قانون کے ہاتھوں آسودگی و خوشحالی کی بنا ڈلوائے۔ جو نظامات کہ اس میں شبہ کرتے ہیں، ان کا موضوع بحث محض آوازیں ہیں، نہ کہ معانی، وہم و گمان ہے، نہ کہ عقل، اندھیرا ہے نہ کہ روشنی"۔ اس فصیح و بلیغ ادعا کے ساتھ بنیتھم نے افادی اخلاقیات اور وضع قوانین کی بنا ڈالی اور اس پر بلا تکلف ایک بڑی زبردست عمارت کھڑی کر دی۔ اس نے اس بنیاد کو بدیہی صداقت سمجھا کہ جس کے عام طور پر قبول کیے جانے کے لئے اس کا صرف بیان کر دینا ہی کافی ہے۔ اس کے شاگردوں میں چند ہی ایسے ہیں، جنہوں نے اس کو غیر متناقض طور پر اختیار کیا۔ چنانچہ الیگزینڈر بین وہ شخص فرض کیا جا سکتا ہے، جس نے اس کو مکمل ترین صورت میں بیان کیا ہے۔ لیکن اس نے بھی اس کو (خود بنیتھم اور دونوں مل کی طرح) تلازم تصورات کے اصول کے ساتھ ملایا، اور ان دونوں اصول کو تمام نفسیاتی مسائل کی کنجی، اور تمام فکر و فعل کا اساسی اصول قرار دیا۔ تاہم اس عقیدے کے بیان کرنے میں بین نے نہایت حیرت انگیز اور دلچسپ طریقے سے ٹھوکر کھائی ہے اور اس لحاظ سے زمانۂ حال کے بہت سے فلاسفہ اور ماہرین نفسیات اس کے ساتھ ہیں +

اس کے برخلاف تحریکی عقیدہ جس کی یہاں وکالت کی جا رہی ہے دعوی کرتا ہے کہ طلب (یعنی فعل، توجہ، جد و جہد، خواہش، ارادہ، اور ہر قسم کی فعلیت) بلا واسطہ طور پر وقوف سے معیّن ہوتی ہے، اور یہ کہ لذت و الم طلب کا نتیجہ، اور جد و جہد سے معیّن ہوتے ہیں۔ چنانچہ لذت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب جد و جہد طبعی غایت کے حصول یا اس کی طرف ترقی پر ختم ہوتی ہے اور الم اس وقت رونما ہوتا ہے جب جد و جہد میں رکاوٹیں پیدا

ہوتی ہیں، یا یہ حصول غایت، یا اس غایت کی طرف ترقی میں ناکام رہتی ہے۔ یہ عقیدہ ہم نے ارسطو سے ورثہ میں پایا ہے۔ زمانۂ حال میں اس کو بہت کم شارحین ایسے ملے جو تناقض سے اپنے آپ کو محفوظ رکھ سکتے تھے۔ ان شارحین میں ایڈورڈ[1] فون ھارٹمان سب سے زیادہ مشہور اور انتہا پسند ہے۔ شوپنہائر نے تقریباً غیر متناقض صورت میں اس کو اختیار کیا، لیکن آخر میں چل کر اس کو لذتی نظریئے کے ساتھ ملا دیا۔

سکاٹس سکول کے اکثر ماہرین نفسیات نے لذتی عقیدے سے انکار کیا، اور کم و بیش صراحتہً "تحریضی نظریئے" کی تعلیم دی۔ انہوں نے انسانی فعلیت کے محرکاتِ اولیہ کی تلاش اس چیز میں کی جس کو انہوں نے "انعطافاتِ[2] مدخلہ" کہا۔ سکاٹش نفسیات کی پختہ ترین صورت ڈیوگلڈ سٹیورٹ[3] کی ضخیم مصنفات میں نظر آتی ہے۔ اس نے اس قسم کے انعطافات کی پانچ مختلف قسمیں بیان کی ہیں، اور ان کو دو طبعی جماعات کے تحت رکھا ہے۔ ایک جماعت تو "جبلی انعطافات" کی ہے، جس میں اشتہاآت، خواہشات اور تاثرات شامل ہیں۔ دوسری جماعت عقلی آئینِ عمل کی ہے، جو حبِ ذات اور قوۃ اخلاقیہ پر مشتمل ہے۔ اسی اساسی مسئلہ کے متعلق نفسیاتی نظریئے کی بدنظمی اور بے ترتیبی کا اندازہ وونٹ اور ولیم جیمس کی مصنفات کے مطالعے سے ہو سکتا ہے۔ زمانۂ حال میں پروفیسر فرائڈ اور نفسی تحلیل کے دیگر متعلمین کی تصنیفات کا مطالعہ بھی اسی طرف اشارہ کرتا ہے۔ معاصرینِ مصنفین میں سے پروفیسر جی، ایف، سٹائوٹ طلب پر حسیت کے انحصار کا سبب

---

[1] Edward Von Hartmann۔ دیکھو اس کی کتاب "The Philosophy of the Unconscious"۔ منتہیوں کے لئے اس کی کتاب "Die Modern Psychologie" بہتر ہوگی۔ اس میں اس نے اس مسئلہ پر تمام نئے خیالات کو نہایت خوبی سے بیان کیا ہے (مصنف)

[2] "Implanted Propensities"

[3] Dugald Stewart

زیادہ قابل اور بری عن التناقض و کمیل ہے[1] لیکن بعد میں چل کر اس کا قدم بھی ذرا ڈگمگا جاتا ہے+

یہاں متعلم طبعاً سوال کرے گا:۔ "اگر تحریکی نظریے کے مطابق تم لذت اور کامیابی کی تشفی اور الم اور جد وجہد کی ناکامی یا اس کے رکاؤ سے پیدا ہونے والی عدم تشفی کو ہم معنی سمجھتے ہو تو کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ لذت والم کامیابی اور ناکامی کے درجوں کے وہ اثرات یا مظاہر ہیں جو شعور میں پیدا ہوتے ہیں اور یہ کہ اس راستے پر ان کا کوئی اثر نہیں ہوتا جو ذہنی عمل اختیار کرتا ہے"؟ جواباً ہم کہتے ہیں کہ ہرگز نہیں۔ لذت والم ذہنی عمل کے آئندہ راستے پر بہت گہرا اثر ڈالتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کا اثر دوگانہ ہوتا ہے۔ اول۔ جو مسرت کہ ذہنی فعلیت کے دوران میں پیدا ہوتی ہے وہ اس فعلیت کی تائید کرتی ہے اور جد وجہد کی اُس سمت اور قسم کو باقی رکھتی ہے جو مسرت زا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ اس ہیجان یا طلبی رجحان کی تقویت کرتی اور اس کو طول دیتی ہے جو ہم میں اس وقت عمل کر رہا ہے۔ دوم۔ جس موقعہ و محل میں کہ ہماری جد وجہد کامیاب رہی تھی اس کے اعادہ کے وقت اسی طرح کوشش کرنے کا میلان ہم میں قوی تر ہوتا ہے یعنی یہ کہ کامیابی کے گزشتہ تجربے سے یہ میلان مستقل ہو جاتا ہے اور یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا کہ یہ استقلال اس مسرت کا نتیجہ ہے جو گزشتہ موقعہ پر تجربہ میں آئی تھی۔ اس کے برعکس جد وجہد کے دوران میں پیدا ہونے والا الم اس جد وجہد کی سمت بدلنے کی طرف مائل ہوتا ہے اور اس موقعہ و محل کے اعادے پر جس میں کہ ہماری جد وجہد ناکام اور (اس لئے) الم انگیز رہی تھی اسی سمت میں کوشش کرنے کا میلان کمزور یا ختم ہو جاتا ہے یا کوئی اور راستہ و سمت اختیار کر لیتا ہے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہیجان کی یہ کمزوری و انحراف اس الم کا نتیجہ ہے جو گزشتہ موقع پر تجربہ میں آیا تھا[2]+

---

[1] دیکھو اس کی کتاب Analytic Psychology

[2] بعض مصنفین جو او جیننگوں سے میکانکیت کے حامی (یا تقریباً حامی) ہیں حسیت (بقیہ حاشیہ برصفحہ آئندہ)

لیکن یہاں اعتراض ہو سکتا ہے، کہ کیا حسیت کے وظیفے کا یہ بیان تمام واقعات پر قابل اطلاق ہے؟ کیا یہ واقعہ نہیں، کہ بعض اوقات ہمارے افعال صرف جلب مسرت اور دفع الم کی خاطر ہوتے ہیں، جیسا کہ لذتیت تمام افعال کے متعلق دعویٰ کرتی ہے؟ ہمیں اعتراف ہے کہ یہ بہت مشکل سوال ہے۔ کیا تحریضی نظریہ بغیر یہ تسلیم کئے، اس قسم کے واقعات کی توجیہ کر سکتا ہے کہ لذتی اصول بھی اتنا ہی اساسی ہے جتنا کہ یہ خود ہے؟ تحریضی نظرے کے لئے سب سے مشکل صنف کردار اس شخص کا کردار ہے، جو عادی عشرت پسند ہے۔

ہم یہاں اس مسئلہ کی نسبتہً سادہ اور ابتدائی صورت پر غور کریں گے۔ اس کی بہترین مثال ہم کو ایک بسیار خور شخص میں ملتی ہے۔ یہ شخص وہ ہوتا ہے جو اپنی جسمانی اور ذہنی فعلیت کے بڑے حصے کو باقی رکھنے کے لئے کھانے کی لذت کی خواہش کا محکوم ہوا کرتا ہے۔ مجھے وہ باتیں خوب یاد ہیں، جو میرے اور گلاسگو کے ایک باعزت باشندے کے درمیان جہاز پر ہوئیں۔ آسمان بالکل صاف تھا، اور پہاڑیوں اور سمندر پر ایک عجیب کیفیت طاری تھی۔ تھوڑی ہی دیر میں میرا ہمسفر ہاتھ رگڑتا ہوا، اور اپنے ہونٹ چاٹتا ہوا میری طرف آیا، اور کہنے لگا: "مجھ کو اس قسم کے جہازی سفر بہت پسند ہیں۔ ان میں مجھے بھوک خوب لگتی ہے، اور ان جہازوں پر کھانا بھی خوب ملتا ہے"۔ اس کی باتوں سے مجھے ایسا معلوم ہوا کہ اس نے یہ سفر صرف اس لذت کی خاطر اختیار کیا ہے، جو اس کو جہاز پر کھانا کھانے سے حاصل ہونے والی ہے۔ یہ مثال اعلیٰ قسم کے عیاشوں، اور عشرت پسندوں کے کردار کا ایک نمونہ ہے۔ یہاں معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ لذت اولی اور اساسی محرک ہے، اور یہی فعل کی غایت ہے۔ لیکن بسیار خور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کے اس دوسرے اثر کو تسلیم کرتے ہیں۔ ان کا یہ کہنا کہ مسرت اُن تلازمات کو مستقل کرتی ہے، جو مسرت انگیز فعلیت میں قائم ہوتے ہیں، برخلاف اس کے الم ان تلازمات کو محو کرتی، یا روکتی ہے، جو الم انگیز فعلیتوں کے دوران میں قائم ہوتے ہیں، واقعات کا ایک ناموزوں طریق اظہار ہے (مصنف)

کے الفاظ اور افعال سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی لذت ہیجان پر موقوف تھی۔ اس کو بخوبی معلوم تھا کہ اگر وہ بغیر بھوک کے کھانے کے قریب جائے گا، تو اس کو کوئی لذت حاصل نہ ہوگی۔ یعنی یہ کہ جس لذت کا وہ جویا تھا، وہ اصل میں تلاش خوراک کے ہیجان کی تشفی کی لذت تھی، جو اس اشتہا کی وجہ سے باقی رہی جسے ہم بھوک کہتے ہیں +

لہٰذا اس مثال سے بھی طلب کی اولیت، اور حسیت کا طلب پر انحصار، ہی ثابت ہوتا ہے، نہ کہ بر عکس۔ لیکن اعتراض ہوسکتا ہے کہ اس شخص نے بھوک کی خواہش کی، اور کھانے کے ہیجان کی تحریک کی کوشش کی، صرف اس لئے کہ وہ اُس لذت کو حاصل کر سکے، جو کھانے کے ساتھ، اور اس کے بعد، ہوتی ہے۔ بعینہٖ اسی طرح ایک شہوت پرست شخص اپنی شہوانی خواہشات کی تجدید کا خواہشمند ہوتا ہے، صرف اس سبب سے کہ اس کو معلوم ہو چکا ہے، کہ یہ اس لذت کے حصول کی لازمی شرط ہے، جو اسے خاص طور پر مرغوب ہے۔ لہٰذا کہا جا سکتا ہے، کہ خواہشِ لذت بسیار خور جیسے اشخاص کے افعال کی محرک ہے۔ تحریفی نظریہ اس اعتراض کا جواب دیتا ہے کہ یہ مثالیں صرف تفلسف کا نتیجہ ہوتی ہیں؛ ورنہ اصلیت یہ ہے، کہ بسیار خور کی اصلی خواہش یہ تھی، کہ وہ کھانا کھائے، اور یہ کہ قوتِ تجرید کی وجہ سے وہ کھانے سے پیدا ہونے والی لذت اور خود کھانے کے فعل میں تمیز کرنا سیکھ گیا تھا۔ اس کے بعد وہ کھانا کھانے کے تجربہ کے اس پہلو پر زور دینے لگا۔ ایسی مثالوں پر نفسیاتی بحث میں ہم کھانا کھانے، اور اس سے پیدا ہونے والی لذت کے درمیان کی خلیج کو اور زیادہ چوڑا کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ درحقیقت لذت انگیز

علہ۔ یہ خیال رکھنا چاہیئے، کہ لذت والم مجردات ہیں۔ خواہش دراصل اس مجموعی تجربہ کی ہوتی ہے، جس میں لذت کا عنصر غالب ہوتا ہے۔ اسی طرح نفرت صرف اس مجموعی تجربے سے ہوتی ہے، جس میں الم کا عنصر غالب ہے۔ (مصنف)

کھانا اس خواہش کی غایت ہے، اور یہی اس کی قوت محرکہ، یا محرک، ہے۔ کھانے کی لذت، یا لذت انگیز کھانے کا تجربہ چونکہ اکثر ہو چکا ہے، لہذا کھانے کی خواہش مضبوط ہو گئی ہے، اور ان حالات کو پیدا کرنے کا میلان مستقل ہو گیا ہے، جن میں کھانے سے کثیر ترین لذت حاصل ہوتی ہے +

بسیار خور کی حالت ان تمام مثالوں کا نمونہ ہے، جن میں کہا جاتا ہے، کہ ہم صرف حصول لذت کے لئے کام کرتے ہیں، یا جن میں خواہش لذت ہماری تحریک کرتی ہے۔ یہ سب کی سب مثالیں بلا استثنا اس عام قانون کے تحت آجاتی ہیں، کہ جو لذت، یا تشفی، کسی خاص طرز فعلیت کے ساتھ، یا اس کے بعد، حاصل ہوتی ہے، وہ اس فعلیت کے اعادہ کے میلان کی تقویت، یا اس کو مستقل، کرتی ہے۔ حیات ذہنی کی ادراکی سطح پر واقعات بالکل سادہ اور صاف ہیں۔ لذتیت صرف ان افعال میں دھوکا کھاتی ہے، جن کی رہنمائی تخیل کرتا ہے۔ ہم کوئی ایسی فعلیت اپنے تخیل میں لاتے ہیں، جو لذت انگیز تھی اور اس کے ساتھ ان عوارض حالات کو بھی شریک کر لیتے ہیں، جن کا وہ فعلیت نتیجہ تھی، اور اس غایت کو بھی، جو اس فعلیت سے حاصل ہوتی ہے۔ اب اس تخیل سے بعینہ وہی ہیجان پیدا ہوتا ہے، جو اس موقع و محل کے گزشتہ ادراک سے پیدا ہوا تھا۔ یہ ہیجان اسی خیالی سلسلہ افعال کے ذریعہ اسی غایت کی طرف کام کرتا ہے، اور اس میں اس کو کامیابی کی تشفی کا ایک ناقص درجے میں تجربہ ہوتا ہے۔ کسی غایت کے تخیلی استحضار کی سطح پر کسی ہیجان کا عمل "خواہش" کہلاتا ہے۔ اب چونکہ تخیل کی سطح پر کام کرنے والا ہیجان زیادہ تر ان ہی راستوں کو اختیار کرتا ہے، جن کو اختیار کرنے سے اس نے پہلے کسی وقت تشفی حاصل کی تھی، لہذا یہ کہنا غلط معلوم نہیں ہوتا، کہ ہم کو در اصل لذت کی خواہش ہوتی ہے۔ ایک بسیار خور (یا عیاش) اپنی اشتہا کو بڑھانے کی تدابیر اختیار کرتا ہے۔ یہاں ہمارا یہ کہنا بجا نہ ہوگا، کہ وہ ان تدابیر کو صرف کھانے کی لذت کی خواہش کی وجہ سے اختیار کرتا ہے۔ برعکس اس کے

اصلی وجہ یہ ہے کہ وہ اس سلسلہ افعال سے بچنا چاہتا ہے جن سے اس کی تشفی نہیں ہوتی۔ اس کا سبب خواہ یہ ہو کہ کوئی قوی ہیجان ان افعال کی تائید نہیں کرتا، یا یہ کہ علم، قوت، یا مہارت کی قلت کے باعث دوسری غائتوں کی طرف کام کرنے والے ہیجانات کامیاب نہیں رہتے +

مندرجہ بالا تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ یہ عام خیال غلط ہے کہ تاثر "توجہ" کی پیدائش کا باعث ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ "توجہ" محض طلب، یا جد و جہد، ہے جس پر ہم وقوفی عمل پر اس کے اثرات کے نقطہ نظر سے بحث کرتے ہیں۔ جس قدر زیادہ کوشش ہم دیکھنے، سننے، سمجھنے، یا کسی اور طرح بہتر اور مکمل وقوف کو حاصل کرنے کی کرتے ہیں، اسی قدر زیادہ متوجہ ہم کو کہا جاتا ہے۔ اس کے برعکس جس قدر کم متوجہ ہم ہوتے ہیں، اسی قدر کم کوشش ہم زیر غور شئے کی واقفیت حاصل کرنے کی کرتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ہم اپنی توجہ کو جس قدر ڈھیلا چھوڑ دیتے ہیں، اس سے زیادہ ہم حالت انفعالیت میں ڈوب جاتے ہیں +

ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں کہ جد و جہد اور کوشش کی اصلی اور بنیادی شرط یہ ہے کہ کسی شئے پر تفکر کسی طلبی میلان کی تحریک کرے اور کسی جبلت کے ہیجان کی صورت میں تحریکی توانائی کو پیدا کرے۔ لہذا اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ "توجہ" یا توجہ کرنے کی بھی یہی بنیادی شرط ہے۔ توجہ کی اعلیٰ صورت صرف ارادہ کی کوشش سے حاصل ہوتی ہے۔ لہذا اس پر کسی اگلے باب میں ارادہ کے زیر عنوان بحث کرنا مناسب ہوگا۔ سردست ہم کو توجہ کی صرف اس قسم سے تعلق ہے جو بالعموم غیر ارادی یا خود رو کہلاتی ہے۔ نفس اس مسئلہ میں بہت سے نکات قابل بحث ہیں +

ہم بارہا دیکھ چکے ہیں کہ احساسیت حیات ذہنی کو "احساسات" اور "تمثالات" کا محض سیلان کہنے پر قناعت کرتی ہے۔ یہاں اس ضمن میں اس کا فتویٰ یہ ہے کہ مطالعہ باطن کے لئے "توجہ" "احساسات" کی صفائی اور وضاحت دوسرا نام ہے۔ لیکن یہ "صفائی اور وضاحت" فی نفسہٖ مانا صاف اور غیر واضح ہیں۔ حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ جس تجربہ کو یہ "احساسات" کی صفائی اور وضاحت کہتی ہے، وہ دراصل ایک شئے کے وقوف کی صفائی و وضاحت کا تجربہ ہے۔ چنانچہ اگر شہاب ثاقب، یا ایک برق رفتار حیوان کی تصویر میرے

ٹمٹمکنے کے محیط پر پڑے، تو احساسیت میرے اس تجربہ کو اس طرح بیان کرے گی، کہ میرے بصری احساسات میں صفائی نہ تھی، حالانکہ واقعہ یہ ہے، کہ اس شئے، اس کے مقام، اس کی شکل و ماہیت، کے متعلق میرا علم واضح اور صاف نہیں +

احساسی ارتسام کی شدت اور اچانک پن فی نفسہا معینات توجہ نہیں

عام طور پر کہا جاتا ہے، کہ احساسی ارتسام کی شدت توجہ کو معیّن کرتی ہے، یا یہ، کہ جس قدر زیادہ شدید احساس ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ قوت کے ساتھ وہ ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ روشنی کی اچانک چمک، مثلاً بجلی کی چمک، ایک اچانک آواز، مثلاً دروازے کے زور سے کھلنے کی، اور جسم کے کسی حصے کا اچانک قوی احساسی ارتسام، یہ سب ہماری توجہ کو اس کام سے ہٹا لیتے ہیں، جس میں ہم اس وقت مصروف ہیں۔ اس کے بعد ہم سوچنے لگتے ہیں، کہ اس ارتسام کا سرچشمہ کیا ہے، اور بہت ممکن ہے، کہ اپنی حفاظت کی تدابیر پر غور کرنے لگیں۔ بالفاظ دگر یہ احساسی ارتسامات ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچتے ہیں، نہ صرف اس وجہ سے، کہ ان سے بہت زیادہ شدت کے احساسات حاصل ہوتے ہیں، بلکہ اس سبب سے بھی، کہ ان سے استعجاب، یا خوف، یا دونوں کے ہیجانات پیدا ہوتے ہیں۔ یہ ان جبلتوں کے مخصوص محرکات ہیں۔ یہ بات، کہ اس قسم کے احساسی ارتسام کی محض شدت توجہ کو معیّن کرنے کی قابلیت نہیں رکھتی، اس واقعہ سے ثابت ہوتی ہے، کہ ایک مسلسل تیز روشنی، مثلاً دھوپ کی چمک، اور ایک مسلسل کرخت آواز، مثلاً اس ریل کی گھڑگھڑاہٹ جس میں میں بیٹھا ہوں، یہ اثرات پیدا نہیں کرتے، جب تک کہ مجھے ان کے سرچشمے سے واقفیت ہوتی ہے۔

اسی طرح احساسی ارتسام کا صرف اچانک پن بھی توجہ کو اپنی طرف کھینچنے کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ گزشتہ فقرہ ختم کرنے کے بعد مجھے معلوم ہوا کہ جب میں لکھ رہا تھا، تو ایک ریل اپنی مخصوص گھڑگھڑاہٹ کے ساتھ میری کھڑکی کے سامنے سے گزر رہی تھی۔ لیکن باوجود اس کے میری توجہ لکھنے کے کام سے نہ ہٹی۔ اس کے برخلاف ممکن ہے، کہ ایک کرخت آواز، یا ایک تیز روشنی، نہایت قوت کے ساتھ میری توجہ کو اپنی طرف کھینچ لے، حالانکہ یہ عدم سے بتدریج وجود میں آئی ہے، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے، کہ مجھ کو اس کی

ماہیت اور اصلیت کا علم نہ ہونا چاہیئے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جب تک کہ میں اس کی ماہیت سے واقف نہ ہو جاؤں اس وقت تک یہ میری توجہ کو کتاب یا لکھنے سے منحرف کرتی رہے۔ بجائے اس کے کہ میں اپنے آپ کو اس شدید ارتسام کے مطابق بنا لوں میری بے چینی بڑھتی جاتی ہے اور اپنے کام کی طرف توجہ کرنا میرے لئے اور زیادہ مشکل ہو جاتا ہے۔ آخر میں میں تھک کر کہتا ہوں "چل کر دیکھنا تو چاہیئے کہ یہ ہے کیا!" اب جو ہیجان کہ میری تحریک کرتا ہے وہ یا تو خوف کا ہوتا ہے یا استعجاب کا یا دونوں کا۔

ایک ہلکی آواز یا روشنی یہ اچانک اور قلیل المدت ہو یا تدریجی اور طویل المدت بھی ہی اثرات پیدا کر سکتی ہے۔ ہم شدید اور اچانک ارتسام کا جواب تو خوف سے دینے کی طرف مائل ہوتے ہیں اور ہلکے اور تدریجی ارتسام کا استعجاب سے۔

دلچسپی کیا ہے؟

فرض کرو کہ تم موٹر میں بیٹھے ہو اور موٹر خود چلا رہے ہو۔ اس کے چلنے سے جو مسلسل شور پیدا ہوتا ہے اس سے تمہاری توجہ میں کوئی انعطاف، انقطاع یا انحراف نہیں ہوتا۔ لیکن تھوڑی ہی دیر کے بعد اس مرکب تہیج میں ایک نیا عنصر شریک ہوتا ہے جس کی شدت شائد بہت کم ہے۔ اس کی طرف تمہاری توجہ فوراً منعطف ہو جاتی ہے۔ تم اس نئی آواز کو معلوم کر لیتے ہو اور تم کو تعجب ہوتا ہے کہ یہ کہاں سے آسکتی ہے۔ تمہارے ساتھ تمہارا دوست بھی بیٹھا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ بھی موٹر کی آواز سے اتنا ہی واقف ہو جتنا کہ تم ہو۔ لیکن باوجود اس کے تم اس کی توجہ اس نئی آواز کی طرف منعطف کرانا چاہتے ہو تو وہ اس نئی آواز کو محسوس نہیں کرتا۔ تم دونوں کا فرق اس سے ظاہر ہے کہ تمہاری توجہ تو اس آواز کی طرف منعطف ہو جاتی ہے لیکن تمہارا دوست اس آواز کو باوجود کوشش کے معلوم نہیں کر سکتا۔ اس فرق کی بنا یہ ہے کہ تم کو ان آوازوں کے ساتھ دلچسپی ہے جو موٹروں سے پیدا ہوتی ہے اور اس کو ان کے ساتھ دلچسپی نہیں۔ اس قسم کی مثالیں متعدد اور بہت عام ہیں۔ بالعموم کہا جاتا ہے کہ "دلچسپی" "توجہ" کو متعین کرتی ہے۔ لہذا سوال یہ ہے کہ "دلچسپی" کیا ہے؟ کیا یہ کوئی فاعل کوئی ہستی یا کوئی قوت ہے جس کو ہم

اب تک نظر انداز کرتے رہے ہیں! "دلچسپی" ایک مبہم لفظ ہے لیکن جن واقعات پر یہ دلالت کرتی ہے وہ بہت اہم ہیں۔

کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص کو فلاں شے یا مسئلے کے ساتھ دلچسپی ہے اگرچہ ہو سکتا ہے وہ ان کے علاوہ دیگر اشیا پر فکر کر رہا ہو۔ لیکن ہم کو معلوم ہے کہ اگر وہ واقعی اس شے یا مسئلہ کے ساتھ شغف رکھتا ہے تو اس کی توجہ نہایت آسانی سے اس کی طرف منعطف ہو سکے گی اور منعطف ہو جانے کے بعد بالعموم بہت دیر پا اور گہری ہوگی یا جیسا کہ ہم عام طور پر کہا کرتے ہیں اس کی توجہ اس طرف "جم" جائے گی۔ یہی فی الواقع مفہوم ہوتا ہے ہمارے اس قول کا کہ اس کو اس کے ساتھ دلچسپی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کے ساتھ دلچسپی کا ہونا موضوع کی ایک دیرپا حالت کیفیت ہے۔ سوال یہ ہے کہ ذہن کی اس حالت کی ماہیت اور نوعیت کیا ہے جس کو ہم کسی چیز کے ساتھ "دلچسپی" کا ہونا یا دلچسپی رکھنا کہتے ہیں؟ اس سوال کے جواب کی طرف حیوانی کردار ہماری ہدایت کرتا ہے۔

دلچسپی طلبی ہوتی ہے

ظاہر ہے کہ ایک حیوان کو ہر اس چیز کے ساتھ دلچسپی ہوتی ہے جو اس کے کسی جبلی میلان کی تحریک کر سکتی ہے۔ لیکن ان تمام اشیا کے ساتھ اس کی دلچسپی ہمیشہ یکساں نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں یہ ہے کہ جسمانی حالت کے تغیرات کے ساتھ ساتھ اشتہا میں مد و جزر ہوتا ہے۔ جب ایک حیوان کا پیٹ بھرا ہوتا ہے تو اس کو اپنی طبعی خوراک یا اپنے طبعی شکار کے ساتھ بالکل یا بہت زیادہ دلچسپی نہیں ہوتی۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ چوہے سیر شدہ بلی کی دم سے کھیلیں اور بلی "میاؤں" تک نہ کرے۔ لیکن بھوک کی حالت میں ہر حیوان اپنی طبعی خوراکوں کے ساتھ بہت زیادہ گہری دلچسپی رکھتا ہے۔ اشتہاآت کے اختلافات کی گنجائش رکھ کر اور اس لازمی شرط کے ساتھ اب ہم یہ عام قانون بیان کر سکتے ہیں کہ حیوانات کو اشیاء کے ساتھ صرف اس وجہ سے دلچسپی ہوتی ہے کہ یہ اشیا ان کے جبلی ہیجانات کی تحریک کرتی ہیں اور یہ دلچسپی ان ہیجانات کی قوت کی نسبت سے ہوتی ہے لیکن انسان کی حالت ذرا پیچیدہ ہے۔ اسی طرح ان حیوانات کی حالت

بھی پیچیدہ ہے جو پالو کتے کی طرح اپنی طبعی حالت سے بہت دور جا پڑے ہیں۔ اب
ہم پھر اس موٹر کی طرف عود کرتے ہیں جو اثنائے راہ میں ایک نئی آواز دینے لگتی ہے۔
تا ہم تم جو اس کے مالک اور چلانے والے ہو اس آواز کو بہت جلد معلوم کر لیتے ہو یعنی یہ
تمہاری توجہ کو بہت جلد اپنی طرف کھینچ لیتی ہے۔ فرض کرو کہ تمہارے ساتھ موٹر میں
دو اور اشخاص بیٹھے ہیں کہ ان میں ایک تو (الف) اسی قسم کی موٹر چلانے کا عادی ہے
اور دوسرا (ب) موٹروں کے چلانے یا روکنے کا کوئی تجربہ نہیں رکھتا اگرچہ اس نے
موٹر کی اتنی ہی سواری کی ہے جتنی کہ الف نے یا تم نے۔ الف تو تمہارے توجہ دلانے
پر اس آواز کو سن لیتا ہے جو تمہارے لئے باعث تشویش ہے اور تمہاری طرح وہ بھی
اس کے ساتھ اپنی دلچسپی کا اظہار کرتا رہتا ہے۔ اس کے برخلاف ب کو یہ آواز بہت مشکل
سے سنائی دیتی ہے اور اگر تم اس آواز کو اس کو سنوانے میں کامیاب بھی ہو جاؤ،
تب بھی وہ تھوڑی دیر کے بعد اس کی طرف توجہ کرنا چھوڑ دیتا ہے۔ اس کی طرف اس کی
توجہ خودرو نہ تھی بلکہ یہ ایک ارادی کوشش کا نتیجہ تھی۔ اب سوال یہ ہے کہ تم میں، الف
میں اور ب میں کیا فرق ہے جس سے "توجہ" کے یہ تمام اختلافات پیدا ہو رہے ہیں؟
فرق یہ ہے کہ تم نے اور الف نے گزشتہ تجربہ سے اس مرکب آواز کے تمام مفردات
و عناصر کو تمیز کرنا سیکھ لیا ہے جو موٹر سے پیدا ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ تم دونوں اسی
تجربہ کی بنا پر ان عناصر میں سے ہر ایک کے معنوں سے واقف ہو چکے ہو۔ دوسرے
الفاظ میں تم دونوں نے اپنے ذہنوں کی ساخت میں ان وقوفی میلانات کو متفرق
کر لیا ہے جو ان عناصر میں سے ہر ایک کے مقابل ہیں۔ ب نے اس سے قبل اس
تمیز کی کوشش نہیں کی۔ اس نے اب تک موٹر کی آواز کو ایک غیر محلل مرکب
ارتسام سمجھنے ہی پر قناعت کی ہے۔ اس کے علاوہ وہ موٹر کا ذمہ دار نہیں ہے۔
لہٰذا وہ اس کے اعمال و کیفیات سے بے غرض ہے۔ تم اور الف دونوں مساوی
طور پر اس ذہنی ساخت سے مسلح ہو جو آوازوں کی تمیز اور ان کے مفہوم کو سمجھنے
کے لئے ضروری ہے۔ اس کے علاوہ تم دونوں کو موٹروں کے ساتھ دلچسپی ہے۔ لیکن
اس خاص موٹر کے ساتھ تمہاری دلچسپی اس کی دلچسپی کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے،
کیونکہ یہ تمہاری موٹر ہے، اور تم اس کے ذمہ دار ہو +

اس مثال سے معلوم ہوتا ہے، کہ "دلچسپی" جوہراً طلبی ہوتی ہے جیسے کہ یہ حیوانات میں ہوا کرتی ہے۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے، کہ کسی "شے" یا "مسئلہ" کے ساتھ "دلچسپی" اس "شے" یا "مسئلہ" کے متعلق مناسب "علم" یا ("تصوری" نظریے کی اصطلاح میں) "تصورات" کے نظام یا مجموعہ پر موقوف، یا مشتمل ہوتی ہے[1]۔ میرے نزدیک یہ عقیدہ بالکل غلط ہے۔ حیوانات کی طرح ہم بھی صرف ان اشیاء کے ساتھ دلچسپی رکھتے ہیں جو کسی ایک (یا متعدد) جبلی ہیجان کا باعث ہوتی ہیں۔ ہم میں اور حیوانات میں فرق یہ ہے کہ ان کی "دلچسپیاں" تو وہ ہوتی ہیں جو فطرت ان کی جبلتوں کی صورت میں مہیا کرتی ہے لیکن ہم اپنے آپ کو بہت سی متنوع اشیا کے ساتھ متعلق کر کے نئی دلچسپیاں پیدا کر سکتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایک کتا بھی سادہ عواطف کی بنا پر اپنی "دلچسپیوں" کے دائرے کو وسیع کر سکتا، اور کرتا ہے۔ انسان چونکہ اس سمت میں بہت زیادہ ترقی کرتا ہے اور زیادہ اشیا کے ساتھ اپنے آپ کو متعلق کر سکتا ہے، لہذا اس کی اکتسابی دلچسپیوں کا دائرہ بھی اور زیادہ وسیع ہوتا ہے +

اس مسئلہ پر تفصیلی بحث تو باب ہفدہم میں ہو گی۔ یہاں میں صرف اس خیال پر زور دینا چاہتا ہوں، کہ چونکہ دلچسپی جوہراً طلبی ہوتی ہے، لہذا یہ فی الحقیقت ہمارے طلبی رجحانات، یا ہیجانات، کے پائیدار ماحول کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس سے نتیجہ نکالا جا سکتا ہے، کہ یہ ہماری جبلتوں اور عواطف سے معین ہوتی ہے۔ کسی شے کا علم فی نفسہ "دلچسپی" کی شرط نہیں، اگرچہ یہ علم توجہ کو باقی اور قائم رکھنے میں مدد کرتا ہے اور اس کے بغیر کسی شے کی طرف ہماری توجہ، جو طلبی دلچسپی سے معین ہوتی

---

[1] متابعین ہر بارٹ" اور اکی مجموعہ" کہینگے۔ "دلچسپی" کا یہ عقلی عقیدہ ایک بڑا تحفہ ہے جو ہربارٹی نفسیات نے تعلیمی نظریے کو دیا۔ پروفیسر وڈورتھ نے اپنی کتاب "Dynamic Psychology" میں اس عقیدہ کی بڑی زور شور سے حمایت و وکالت کی ہے۔ یہ گویا اس عقیدہ کی جدید ترین حمایت و وکالت ہے۔ میں منتہی کی توجہ اس کے بیان پر اپنی تنقید کی طرف منعطف کراؤں گا۔ دیکھو مضمون Motives in the Light of Recent Discussion مندرجہ رسالہ "مائنڈ"، سلسلہ جدیدہ جلد ۲۹ بابت سنہ ۱۹۲۰ء (مصنف)

ہے، بہت جلد زائل ہو جاتی ہے۔ اس زوال کی وجہ یہ ہے کہ ہماری تمیزی ادراک کی تمام قوتیں اس پہ ختم ہو جاتی ہیں۔ ایک ماہر طبیعیات اور ایک عامی ایک نیا پھول دیکھتے ہیں۔ اس کو دیکھ کر دونوں کو حیرت ہوتی ہے اور دونوں اس میں دلچسپی لیتے ہیں۔ لیکن ماہر طبیعیات کی توجہ اس کی طرف زیادہ مستقل، اور زیادہ موثر، ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے پاس وہ علم یا وقوفی ذہنی ساخت ہے جس کی وجہ سے وہ اس کا زیادہ باقاعدگی، اور تفصیل کے ساتھ معائنہ کر سکتا ہے۔ وہ اس میں ہزاروں ایسی باتیں معلوم کرتا ہے، جو عامی کے خواب و خیال میں نہیں آتیں۔

دلچسپی طلبی ہوتی ہے، نہ کہ وقوفی۔ اس کا انحصار ان طلبی رجحانات کی شدت وقوت پہ ہوتا ہے، جن کی تحریک ہوتی، نہ کہ ذہن کے وقوفی نظامات کے باقاعدہ انتظام (علم) پر۔ ان تمام بیانات کا ثبوت ان مثالوں سے ملتا ہے جن میں ایک شخص کسی طبعی غایت، مثلاً پرورش اولاد کی خاطر باقاعدہ علم کے مجموعہ کو ترقی دیتا ہے۔ پھر برسوں کی محنت کے بعد جب یہ غایت حاصل ہو جاتی ہے تو وہ برضا و رغبت اپنے شغلہ سے دست کش ہو جاتا ہے، اور چاہتا ہے، کہ جو کچھ اس نے سیکھا تھا، وہ اس کے دماغ سے محو ہو جائے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ اس نے لوہے، اور لوہے کی تجارت، کے متعلق معلومات حاصل کرنے میں اپنی نصف عمر صرف کی ہو کیونکہ یہی اس کے نزدیک مالدار بننے کا آسان طریقہ تھا۔ لیکن جب وہ مالدار ہو جاتا ہے، تو یہ طبیعی دلچسپی، جو اس کی غایت، یعنی جمع مال، کے تابع تھی، بالکل ختم ہو جاتی ہے، اگرچہ اس کی معلومات باقی رہتی ہیں۔ اب وہ صنعت، یا باغبانی، یا کسی اور چیز کو اپنا شغل بناتا ہے، اور لوہے، یا اس کی تجارت، کا نام بھی نہیں لیتا۔ لیکن اگر ایسے حالات پیدا ہو جائیں، کہ وہ پھر لوہے کی تجارت کو اختیار کرنے پر مجبور ہو جائے مثلاً اگر اس کو اور روپے کی ضرورت ہے، یا اپنے کسی بدبخت دوست کو اس تجارت کے متعلق مشورہ دینا ہے، تو وہ اپنے ذخیرہ معلومات کو پھر کامیابی کے ساتھ استعمال کر سکتا ہے۔ اس کی طرف اس کی توجہ پھر ویسی گہری ہو جاتی ہے، کیونکہ اس نئے محرک سے اس کی دلچسپی کی بھی تجدید ہو جاتی ہے۔ مختصر یہ کہ کسی چیز کے ساتھ "دلچسپی" رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس چیز کی طرف توجہ کرنے کے لئے تیار ہیں۔ بالفاظ دگر

دلچسپی غریزی نوعیہ ہے، اور توجہ دلچسپی بحالت فعلیت۔ کسی چیز کے ساتھ دلچسپی رکھنے، اور اس کی طرف توجہ کرنے، دونوں، کی لازمی شرط یہ ہے، کہ ہمارا ذہن خلقۃً یا تجربہ کے زیر اثر، اس طرح منظم ہو کہ یہ اس شئے پر فکر کر سکے، اور یہ، کہ یہ تفکر کسی ایسے ہیجان، یا ایسی خواہش، کا باعث بن سکے، جو اس شئے کے تعلق سے کسی سلسلۂ فعلیت کو باقی و جاری رکھنے کے قابل ہو۔

طلبی وحدت

ذہنی فعلیت کی ایک اور خصوصیت ایسی ہے، جس پر توجہ کے ضمن میں بحث کی جاتی ہے۔ ہماری مراد اس خصوصیت سے ہے، کہ ذہنی فعلیت کے سلسلہ میں صرف طلبی تسلسل ہی نہیں، بلکہ طلبی وحدت بھی پائی جاتی ہے۔ یہ واقعہ بعض اوقات اس طرح بیان کیا جاتا ہے، کہ ہم ایک وقت میں فقط ایک چیز پر فکر کر سکتے ہیں، یا یہ کہ ہم ایک وقت میں صرف ایک کام کر سکتے ہیں۔ بعض مصنفین اسی کو اس طرح ادا کرتے ہیں، کہ "شعور" کا مرکز بہت تنگ ہے، اور اس وجہ سے ایک وقت میں صرف ایک "تصور" "شعور" کے مرکز میں رہ سکتا ہے۔ اگر ہم دوسرے طرز بیان کو تسلیم کریں، اور کہیں، کہ ہم ایک وقت میں صرف ایک چیز پر فکر کر سکتے ہیں، یا صرف ایک کام کر سکتے ہیں، تو لفظ "چیز" کو بہت وسیع معنوں میں استعمال کرنا پڑے گا۔ اس کی وجہ بداہتہً یہ ہے، کہ جس شئے پر ہم توجہ کر رہے ہیں، وہ بہت سی طبیعی چیزوں پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ چنانچہ جب ہم ایک پہاڑ پر کھڑے ہو کر کسی قصبے کو دیکھتے ہیں، اور اس کو بحیثیت مجموعی اور ایک، اور شناخت کرتے ہیں، تو ہماری توجہ کی شئے اسی طرح کی ہوتی ہے۔ ایسے کل میں ہم یکے بعد دیگرے مختلف حصے ممیز کر سکتے ہیں۔ چنانچہ اس قصبے میں سے گھروں کی، اور گھروں میں سے دروازوں اور دیواروں کی، تمیز کی جا سکتی ہے۔ ایک کل میں سے اس طرح اجزاء کو منتزع کرنا اپنی توجہ کے دائرے کو تنگ کرنا ہے۔ جس حد تک کہ ہم اس دائرے کو تنگ کرتے ہیں، اس کا انحصار ہماری اس وقت کی غایت پر ہوتا ہے۔[+]

توجہ کی اس تحدید کے لیے بعض اوقات "ارتکاز" کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے لیکن اگر

ارتکاز Concentration

ہم ان معنوں میں "ارتکاز توجہ" کو استعمال کرتے ہیں، تو پھر ہم کو اس میں اور توجہ کے درجہ یا اس شدت' میں خلط بحث نہ کرنا چاہیئے۔ موخر الذکر کا انحصار اس ہیجان کی قوت پر ہوتا ہے جو ہم میں عمل کر رہا ہے۔ اگر ہم کسی پہاڑی پر ٹہل رہے ہوں اور ہماری نگاہ کسی بستی پر پڑے اور اگر ہمارا نقطہ نظر' اور ہماری دلچسپی ایسی ہو جیسے "یہ کون سی بستی ہے؟" کے الفاظ میں بیان کیا جاسکے، تو ہماری توجہ غالباً ادنی درجہ کی ہوگی۔ اس حالت میں یہ استعجاب کے معتدل ہیجان سے معیّن ہوتی ہے، اور اسی کی وجہ سے یہ باقی رہتی ہے۔ لیکن اگر ہم فوج کے ایک رکن ہوں، اور اس بستی پر دشمن کا قبضہ ہو تو اس کی طرف ہماری توجہ اعلی درجہ' شدت کی ہوگی۔ حقیقی معنوں میں اب کہا جاسکتا ہے کہ ہماری توجہ اس بستی پر مرتکز ہے، یہ توجہ خواہ اس بستی' من حیث الکل' پر ہو یا اس کے کسی جزو پر۔[1] درجہ' توجہ کے معیار دو ہیں:- (۱) وہ کامیابی اور مہارت' جس سے کوئی شخص اپنی غایت کی طرف بڑھتا ہے' اور (۲) انحرافی اثرات کی وہ مزاحمت' جو اس کی طرف سے ظاہر ہوتی ہے۔ جب وہ ہیجان' جو ہماری توجہ کو باقی رکھتا ہے' کمزور ہوتا ہے تو ہمارا ذہنی عمل نسبتہً کم موثر ہوتا ہے۔ ہم اپنے تمام ذخیرہ علم کو اس وقت کے شغل پر مجتمع نہیں کرتے۔ ہماری حالت "نیم خفتہ و نیم بیدار"[2] کی سی ہوتی ہے۔ جس قدر قوی یہ ہیجان ہوتا ہے' اسی قدر پوری طرح بیدار ہم ہوتے ہیں۔ ذہنی فعلیت' یعنی توجہ' کا اعلیٰ ترین درجہ اس وقت حاصل ہوتا ہے' جب کوئی قوی ہیجان کسی ایسے مسئلہ پر ہماری توجہ کو باقی رکھے' جس کے متعلق باقاعدہ اور منتظم علم ہمارے پاس موجود ہے' اور جو علم کے بہت سے' اور متنوع' تجربہ سے حاصل ہوا ہے۔ جب کوئی شئے یا مسئلہ براہ راست کسی قوی ہیجان کا باعث نہیں ہوتا' تو اس کے ساتھ ہماری دلچسپی ثانوی' یا اس تعلق کا نتیجہ' ہوتی ہے' جو اس میں اور کسی اور غایت میں ہے۔ اس حالت میں ہماری

---

[1] عضویاتی نقطہ نظر سے توجہ کا ارتکاز دماغی راستوں کے ایک نظام میں آزاد توانائی کے خرچ کے ارتکاز کو شامل معلوم ہوتا ہے۔ جس متعلم کو عضویاتی مباحث سے دلچسپی ہے' وہ رسالہ مائنڈ' سلسلہ جدیدہ' جلد دوازدہم' میں وہ سلسلہ مضامین دیکھے جو The Physiological Factors in Attention Process کے عنوان سے شائع ہوئے ہیں۔

[2] سونے کی حالت پر حصہ دوم میں بحث ہوگی (مصنف)

توجہ شدید اور مستقل صرف اس وقت ہو سکتی ہے، جب ہم اس شئے کو اس غایت کا لابدی وسیلہ سمجھیں، جس کی ہم کو بہت سخت خواہش ہے۔ لیکن ایسی حالتوں میں اکثر ہوتا یہ ہے، کہ ہم کو ارادی کوشش سے اس توجہ کو باقی رکھنا پڑتا ہے، اور یہ ایک ایسا کام ہے، جس کو ہم میں سے چند افراد ہی بہت زیادہ کامیابی کے ساتھ کر سکتے ہیں، اور جو صرف اس مشق اور تربیت کی نسبت سے ممکن ہوتا ہے، جو ہم نے ایسی کوششوں کے لئے حاصل کی ہے۔

موثر ترین ارادی کوشش سے بھی ارتکازِ توجہ کا وہ اعلیٰ درجہ حاصل نہیں ہو سکتا ہے، جو کسی قوی ہیجان کی تحریک سے فوراً پیدا ہو جاتا ہے۔ کسی شئے، یا موقعہ و محل کو کسی جبلت، یا قوی عواطف میں سے کسی ایک کی طرف براہ راست اور قوت کے ساتھ مرافعہ کرنے دو، اور دیکھو، کہ تم باوجود سخت کوشش کے اپنی توجہ کو اس کی طرف سے ہٹانے میں کہاں تک کامیاب ہوتے ہو۔ یہ ممکن ہے، کہ تم اپنی کوشش بند کر لو، یا کسی اور طرح اس کو اپنے حواس کے سامنے سے ہٹا دو، لیکن تمہارے دل میں اسی کی کریدنگی رہتی ہے، اور رہ رہ کر تم اسی کے متعلق سوچتے ہو، حالانکہ تمہاری کوشش برابر یہ رہتی ہے، کہ تم اپنے ذہن کو کسی اور طرف لگاؤ۔ یہاں "از دیدہ دور" "از دل دور" کے ہم معنی نہیں ہوتا۔ رات کے وقت ہم سونے کے لئے لیٹتے ہیں، اور چاہتے ہیں، کہ ہم کو اس سے نجات مل جائے، لیکن اس کا خیال بار بار آ کر ہماری نیند خراب کرتا ہے۔ اگر ہم بے حیا بن کر سو بھی جاتے ہیں، تو خواب میں بھی اسی خیال سے دست و گریباں ہونا پڑتا ہے لیکن خواب میں یہ خیال مسخ شدہ صورت میں، اور کم و بیش بھیس بدل کر آتا ہے۔[1]

---

[1] میجر آر۔ ای۔ پرسٹلے Major R. E. Priestly نے اپنے ایک مضمون The Psychology of Exploration مندرجہ رسالہ Psyche کی جلد دوم، نمبر اول، بابت ۱۹۲۱ء، میں ایک ایسی جماعت کے بھوک کے تجربات بیان کئے ہیں، جو قطب جنوبی میں اپنے ہمراہیوں کی تلاش میں گئی تھی۔ وہ لکھتا ہے، کہ "خوراک سے اس جماعت میں ایک ایسی "طلب" (craving) پیدا ہو جاتی ہے، جس کی تشفی صرف اگلے وقت کے کھانے سے، اور وہ بھی صرف تھوڑی دیر کے لئے ہوتی ہے۔ حالت بیداری میں تو اس بھوک کا اثر یہ ہوتا تھا، کہ ان تمام لذیذ کھانوں کا خیال آتا تھا، جو اس جماعت کو معلوم تھے۔ خواب پر اس کا اثر یہ پڑتا تھا، کہ اس جماعت کا ہر فرد کھانا کھانے کے خوابوں کا (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

جوش پیدا کرنے والے کھیل، لڑائی کی گرما گرمی اور کسی دہشت انگیز شئے کی موجودگی میں، یا اس وقت، جب ہمارے سامنے نہایت لذیذ کھانے رکھے ہوں، اور ہم بھوکے ہوں؛ مختصر یہ کہ ہر اس حالت میں، کہ جب کوئی قوی ہیجان ہم میں عمل کر رہا ہو، ہماری توجہ کا ارتکاز کثیر ترین ہوتا ہے۔ ایسی صورتِ حالات میں ہو سکتا ہے کہ غیر متعلق اشیا ہم پر اپنے قوی ہیجانات کی بارش کریں لیکن اس بارش سے ہماری توجہ میں کوئی انقطاع، یا انحراف پیدا نہیں ہوتا ہے اور اس لئے ہم ان کا ادراک بھی نہیں کرتے۔ اس حالت میں گولی، یا تلوار، کا زخم تک محسوس نہیں ہوتا۔ اس کا احساس اس وقت ہوتا ہے جب توجہ کی گرفت ڈھیلی پڑ جاتی ہے اور خون بہتا ہوا نظر آتا ہے یا زخم کا مسلسل قوی احساسی ارتسام ہماری توجہ کو اس کی طرف منعطف کرا دیتا ہے +

اگر ہم ان واقعات کی عضویاتی زبان میں تاویل کرنے کی کوشش کریں، تو ہم صرف یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ دماغ کے عصبانیوں کے ایک نظام کی فعلیت تمام دیگر نظامات کی فعلیت میں مانع آتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم یہ بھی فرض کر سکتے ہیں، کہ ایک نظام کی فعلیت کا درجہ جتنا اونچا ہوتا ہے، اسی قدر شدت کے ساتھ یہ فعلیت باقی نظامات کی فعلیت میں رکاؤ پیدا کرتی ہے +

بدقسمتی سے ہم اس وقت تک عصبی امتناع کی سادہ ترین صورتوں کی ماہیت سے بھی ناواقف ہیں۔ چنانچہ ہم اتنا بھی نہیں جانتے، کہ دو متخالف اضطرارات (مثلاً وہ جن سے ہمارا ہاتھ پھیلتا، اور سکڑتا ہے)، کے باہمی امتناعات کی ماہیت کیا ہے۔ امتناع بالسیلان کا قیاس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ایک سلسلہ دیکھتا تھا اور خواب ہی میں وہ بسیار خور کی ایک بہشت سے دوسری میں جا پہونچتا تھا، یہاں تک کہ اس کی آنکھ کھل جاتی تھی، اور وہ "طلب" کو ناقابل ضبط محسوس کرتا تھا۔ اس جماعت کا کھانا پینا، اوڑھنا بچھونا سب خوراک تھی۔ حاسد آنکھیں روٹی کے ہر اس ٹکڑے کا تعاقب کرتی تھیں، جو زمین پر گرتا تھا۔ بری سے بری اور بدمزہ سے بدمزہ خوراک بھی ..... اسی طرح تاکی جاتی تھی، جس طرح ایک بھوکا کتا ایک ہڈی کو تاکتا ہے"۔ اس بیان سے توجہ کی اساسی شرائط کی توضیح اس عمدگی سے ہوتی ہے کہ اس مسئلہ پہ ہزاروں فلسفیانہ تقریروں سے بھی نہ ہو سکتی۔ (مصنف)

وہ واحد قیاس معلوم ہوتا ہے جو اعلیٰ دماغی سطحات[1] میں اس باہمی امتناع کی تاویل کر سکتا ہے۔ ذہنی میلانات کے ایک نظام کو دماغ کی عصبی قوسوں کے ایک نظام کے ہم معنی سمجھے بغیر بھی ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ذہنی میلانات کے ہر نظام کے مقابلے میں دماغ میں ایک عصبی نظام ہوتا ہے اور یہ کہ ان میں سے ہر ایک وہ پڑا راستہ ہے، جس سے عصبی توانائی عضلات اور دیگر آلات عاملہ تک پہونچتی ہے۔ قیاس سیلان فرض کرتا ہے، کہ ایسے ایک نظام کی فعلیت باقی تمام نظامات کی فعلیت میں مانع آتی ہے، کیونکہ یہ سب کے سب نظامات اپنی توانائی آزاد عصبی توانائی کے ایک ہی ذخیرہ سے حاصل کرتے ہیں۔ جو متعلم کہ عضویاتی مباحث کے ساتھ شغف رکھتا ہے، وہ جبلتوں کی عصبی بنا (جس پر ہم نے باب چہارم میں بحث کی ہے)، اور میری کتاب Physiological Psychology میں "قانون کشش ہیجان" کی بحث کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔

طلبی ابرام اور رجعت توجہ

انحراف توجہ کو روکنے کا درجہ اس قوت کا معیار ہے، جس سے ایک شخص اپنے آپ کو کسی موجودہ شغل میں مشغول کرتا ہے، یا جس سے وہ حصول غایت کے لئے کوشش کرتا ہے۔ یہ ایک عام واقعہ ہے، کہ جب ہمارے کسی دلچسپ مشغلہ میں انقطاع واقع ہوتا ہے، تو ان انقطاعی اثرات کے ختم ہو جانے کے بعد ہم پھر اس کی طرف طبعاً عود کرتے ہیں۔ اس مشغلہ کے ساتھ جو دلچسپی ہم کو ہے، وہ اس فعل کو پورا کرتی ہے اور اس طرح اس تمام عمل میں ایک طلبی تسلسل، اس انقطاع کے باوجود، پیدا ہو جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ

---

[1] دیکھو میری کتاب Physiological Psychology اور میرا مضمون The Nature of the Inhibitory Process within the Nervous System مندرجہ رسالہ Brain جلد ۲۶ (مصنف)

یہ انقطاع صرف لمحے دو لمحے کے لئے ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ سالوں تک باقی رہے۔ بہرصورت اگر ہماری دلچسپی گہری ہے، تو ہم اس قدر طویل عرصے کے بعد بھی اپنے کام کو عین اس جگہ سے شروع کر سکتے ہیں، جہاں ہم نے اسے بادل ناخواستہ چھوڑا تھا۔ یہ گویا ہماری توجہ کی شدت، اور دلچسپی کی گہرائی، کا تیسرا تخمینی معیار ہے[1]۔ ایک معمولی اور پوچ کام کے ساتھ ہماری دلچسپی چند منٹوں کے انقطاع کو بھی برداشت نہیں کر سکتی۔ اس کے برخلاف کسی بڑی اور اہم غایت، مثلاً کسی کتاب کی تصنیف، کے ساتھ ہماری دلچسپی سالوں کے انقطاع کے بعد بھی باقی رہ سکتی ہے۔ زیادہ شدید دلچسپی کے اس تسلسل سے صرف یہی مدلول نہیں ہوتا، کہ کوئی ہیجان نہایت قوت کے ساتھ کام کر رہا ہے، بلکہ یہ بھی، کہ یہ ہیجان دلچسپیوں کی اُس پائیدار ساخت و ترکیب کا حصہ ہے، جس پر ہم "عواطف" اور "سیرت" کے زیر عنوان بحث کریں گے +

کسی ناتمام کام کی طرف عود کرنے، اور فعلیتوں کے جس سلسلہ سے ہم اپنی غایت حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اس کے خلا کو پر کرنے، کا یہ میلان ذہنی ہیجان، جد وجہد، یا طلب، کے اس اساسی ابرام کا عضلی سطح پر اظہار ہے، جس کو ہم باب دوم کے شروع میں معلوم کر چکے ہیں۔ ہم اس کی توجیہ کی امید نہیں کر سکتے۔ ہم صرف یہ کر سکتے ہیں، کہ اس کو ذہنی یا مقصدی، فعلیت کی اساسی صفات میں سے ایک مان لیں، جو تمام خالصتہً طبیعی اعمال میں مفقود ہوتی ہے +

توجہ کی تقسیم

ہم میں سے ہر ایک میں اپنی توجہ کو تقسیم کرنے، اور بیک وقت دو، یا زائد، کاموں میں مصروف ہونے، کی طاقت مختلف درجوں میں پائی جاتی ہے۔ چنانچہ اگر میں کوئی عام معمولی اور آسان سا خط لکھ رہا ہوں، تو اپنی تحریر کو منقطع کئے بغیر میں اوروں کی تمام

---

[1] باقی دو معیار یہ ہیں:۔ (۱) ہمارے انہماک، یا ہمارے علم کے استعمال، کی موثریت، اور (۲) انقطاعی اثرات کی مزاحمت۔ (مصنف)

گفتگو سن اور سمجھ سکتا ہوں بلکہ ہو سکتا ہے کہ میں اس میں دخل بھی دوں۔ بعض اشخاص تو ایک وقت میں ایک خط خود لکھتے ہیں اور ایک دوسرے کو لکھواتے ہیں۔ ہم میں سے اکثر میں یہ طاقت بہت محدود ہوتی ہے۔ یہ اس طرح ثابت کیا جا سکتا ہے کہ ہم ایک مانوس نظم زبانی پڑھیں اور دوسری کاغذ پر لکھیں۔ ہم میں اکثروں کا تجربہ ہو گا کہ ان میں سے ایک کام دوسرے میں مانع آتا ہے اور ایک نظم کے الفاظ دوسری میں داخل ہو جاتے ہیں۔ ہماری یہ طاقت کچھ تو نتیجہ ہے توجہ کے اس میلان کا کہ یہ کسی منقطع کام کی طرف فوراً عود کر آتی ہے۔ لیکن یہ ایک حد تک حصول غایت کی کوششوں کے طلبی ابرام و ثبات کا مظہر بھی ہے۔ طلبی ابرام و ثبات سے ہماری مراد یہ ہے کہ جب کوئی ہیجان کسی غایت کی طرف عمل کرنا شروع کر دیتا ہے تو اس کا عمل کسی نہ کسی حد تک اس وقت بھی جاری رہتا ہے جب ہم اس غایت یا اس کے وسائل پر فکر نہیں کرتے۔ بالفاظ دگر طلب اس وقوف کے بعد بھی باقی رہتی ہے جس نے اس کو شروع کیا تھا۔ یہ اصول طلب کی اعلیٰ صورتوں (مثلاً وہ جن کو ہم قوت ارادی ارادہ عزم مصمم یا وسیع معنوں میں قصد کہتے ہیں) میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ یہاں ہم کو اس کے صرف سادہ تر مظاہر کو معلوم کرنا ہے۔ لکھنے میں ہمارا قلم حرکت کرتا ہے اور مناسب الفاظ کے نقوش کاغذ پر بناتا ہے۔ اس تمام اثنا میں ہم غالباً اس فقرے یا جملے پر غور کرتے ہیں جو ہم آئندہ لکھنے والے ہیں۔ اس بیان کا ثبوت اس وقت ملتا ہے جب ہم کوئی ایسا لفظ لکھ جاتے ہیں جو ہمارے ذہن میں آیا تھا لیکن جس کو ہم نے رد کر دیا تھا یا جب یہ لفظ اس جملہ کا ہوتا ہے جو ہم آئندہ لکھنے والے ہیں۔ یا مثلاً دستر خوان پہ کھانا کھاتے وقت ہم کو سالن میں نمک ڈالنے کا خیال آتا ہے اور ہم اپنی گفتگو جاری رکھتے ہوئے ہاتھ بڑھا کر نمک اٹھا لیتے ہیں۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہم نمک کی بجائے گرم مسالہ اٹھا لیتے ہیں۔ اس قسم کی غلطیوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم شعوراً قایم کئے ہوئے مقاصد کو تحت شعوری طور پر پورا کرنے پر کس قدر اعتماد کرتے ہیں۔ عملی زندگی کے معمولات بالعموم اسی طرح سرانجام دیئے جاتے ہیں۔ بعض اوقات طلب کے وقوف کے بعد باقی رہنے کا احساس اور بھی زیادہ واضح ہوتا ہے۔ چنانچہ اکثر ہوا کرتا ہے کہ ہم اپنی میز کی طرف جاتے ہیں اور دراز کھولتے ہیں اور ہمیں معلوم

ہے، کہ ہم نے دراز کوئی مقصد پورا کرنے کے لئے کھولی تھی۔ لیکن اب ہمیں خیال نہیں آتا کہ یہ مقصد کیا تھا۔ بعض اوقات ہم کسی مانوس مقام سے گزرتے ہیں، اور ہم کو خیال آتا ہے، کہ ہم یہاں کچھ کرنے کے لئے آئے تھے۔ لیکن باوجود سخت کوشش کے یہ کام ہم کو یاد نہیں پڑتا ۱؎+

کسی موجودہ شغل سے ہمارے وقوف کے انحراف کے باوجود طلب کا یہ ابرام و ثبات ہمیں اس قابل بناتا ہے، کہ ہم اپنے منقطع کام کی طرف عود کر آتے ہیں؛ اور اسی کی بدولت ہم دو غیر متعلق کام مسلسلاً جاری رکھتے ہیں۔ ہماری توجہ ان دونوں کاموں کے درمیان چکر لگاتی رہتی ہے، اور جس وقت کہ یہ کسی ایک کام میں مصروف ہوتی ہے، اس وقت ہمارے آلاتِ عاملہ وہ حرکات صادر کرتے ہیں، جو دوسرے کام کے لئے موزوں ہیں+

توجہ کو اس طرح تقسیم کرنے کی قابلیت کے لحاظ سے افراد بہت باہمی اختلاف رکھتے ہیں۔ اور یہ اختلاف خلقی ساخت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ توجہ کی اس تقسیم، یا ذہنی فعلیت کی رو کے دہراؤ، کی انتہائی مثالیں نفسیات فاسدہ کا موضوع بحث ہیں+

۱؎ ۔ میں تو اب اپنے اس تکلیف دہ احساس کو کسی بھولے ہوئے کام، یا مقصد، کی یقینی علامت سمجھنے لگا ہوں، اور اس نے مجھے شاذ ہی دھوکا دیا ہے۔ جس طلبی ہیجان کا رخ ایک خاص غایت کی طرف ہو جاتا ہے، اس کے تحت شعوری عمل کی ایک مثال یہ بھی ہے، کہ ہم صبح کو ایک مقررہ وقت پر جاگ اٹھتے ہیں۔ اسی کے قریب قریب یہ اختباری مشاہدہ ہے۔ میں اپنے ہاتھ میں ایک مناسب جسامت و شکل کی چیز لے کر سونے کے لئے لیٹتا ہوں۔ اگر میں اس کو پکڑے رہنے کا عزم مصمم کر لوں، تو جاگنے پر میں اس کو اپنے ہاتھ میں پاتا ہوں، اور اگر یہ عزم مصمم نہیں ہوتا، تو یہ چیز ہاتھ سے چھوٹ پڑتی ہے۔ ہپناطیقی اختبارات اسی اصول کی اور بہت سی عجیب و غریب مثالیں مہیا کرتے ہیں (مصنف)

باب دہم

تخیل پیش بینی - تذکر[1]

تخیل کی تعریف بعض اوقات اس طرح کی جاتی ہے، کہ یہ مخیلہ، یا شعور میں "تمثالات" پیدا کرنے، کی قابلیت ہے، لیکن یہ تعریف بالکل ناجائز طور پر تنگ ہے۔ ہم ریاضی داں، شاعر، یا فلسفی، کے تخیل کا ذکر کیا کرتے ہیں۔ ان تمام صورتوں میں اگرچہ ممکن ہے، کہ "مخیلہ" شامل ہو، لیکن اس کی اہمیت ہمیشہ ثانوی ہوتی ہے۔ تخیل کی صحیح تعریف یہ ہے، کہ یہ اشیا ر بعیدہ[2] پر تفکر کرنے کی قابلیت ہے +

تصویری تفکر تخیل کی سادہ ترین صورت ہے۔ تخیل میں ہم کسی چیز کی تصویر اس شکل میں قائم کرتے ہیں، جس میں کہ ہم نے اس کا ادراک کیا ہے، یعنی جس شکل میں کہ ہم نے اس کو دیکھا، سنا، چھوا، یا کسی اور طرح محسوس کیا ہے۔ اس قسم کے تخیل میں "مخیلہ" احساسی تجربے کی بجائے اور اسی کا کام کرتا معلوم ہوتا ہے۔ یہ تصویری تفکر بعض اوقات "شعور میں استحضارات کا طلوع" بھی کہلاتا ہے۔ "آزاد تصورات کا ہونا" یا "شعور میں سلسلۂ

---

[1] Recollection

[2] "بعید" کے معنوں کی توضیح ہم اس سے قبل کسی مقام پر کر چکے ہیں۔ یعنی یہ کہ "اشیائے بعیدہ" سے ہماری مراد وہ اشیا ہیں جو بوقت تفکر، ہمارے حواس پر اثر نہیں کرتیں + (مصنف)

تصورات کا خطور کرنا" وغیرہ بھی اس کے دوسرے نام ہیں۔ ان تمام ناموں سے اسے اشیار حاضرہ پر تفکر سے ممتاز کیا جاتا ہے۔ اور یہ تو ہم دیکھ ہی چکے ہیں کہ "مخیلہ" ان احساسی کیفیات کو ملتفت کرتا ہے جو احساسی ارتسامات کا بلا واسطہ نتیجہ ہوتی ہیں+

ناموں کا استعمال

ناموں کا سادہ استعمال تفکر کی وہ صورت ہے جو ادراک اور تخیل کے بین بین ہے۔[1]
اس کی وجہ یہ ہے کہ نام ایک چیز کی وہ صفت ہے جس سے انسان اس کو متصف کرتا ہے۔ نام سننے سے اس شخص کا ذہن ایک خاص چیز کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جو اس چیز سے واقف ہے۔ بعینہ اس طرح جیسے کہ کسی طبیعی شئے کے احساسی نمونے سے ہمارا ذہن اس شئے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ بالفاظ دگر کسی شئے کا نام منجملہ ان کنجیوں کے ہے جس سے کسی موزوں وقوفی میلان یا "تصور" میں فعلیت شروع ہو سکتی ہے اور اس طرح ہم اس شئے پر فکر کرنے لگ جاتے ہیں۔ اگر تم روز روشن میں اپنے کسی دوست سے ملو تو تم اس کا ادراک اس نمونے کی بدولت کرتے ہو جو اس کے چہرے سے منعکس ہونے والی روشنی تمہارے شبکیئے پر بناتی ہے۔ اگر تم اس سے جھٹپٹے وقت ملو تو تم اس کا ادراک اس کی آواز کے سمعی نمونے کی ذریعہ کرتے ہو۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ تمہاری سماعت ناقص ہو یا وہ آواز بدل کر بول رہا ہو اور اس لئے اس کی شناخت نہ کر سکتے ہو۔ اگر بفرض محال تم شناخت کرتے بھی تو محض کسی شخص کی آواز کی صورت میں۔ اس حالت میں اگر وہ اپنا نام بتائے تو تم فوراً پہچان جاتے ہو کہ یہ تمہارا دوست ہے۔ اب آنکھ اور کان کے مدھم احساسی ارتسامات معیّن طور پر اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ بحیثیت احساسی نمونے کے نام نے ایک ذہنی میلان یا سلسلۂ ذہنی میلانات کی تحریک کی ہے۔ اسی تحریک کی وجہ سے تم نے اپنے دوست پر فکر کرنا شروع کیا ہے۔ یہ تفکر ان مدھم اور

---

[1] یہاں قارئین کی یہ یاد دہانی ضروری ہے کہ میں آیندہ ہر جگہ "تصور" کو "وقوفی میلان" کے اسائے مترادف کی حیثیت سے استعمال کروں گا (مصنف)

مبہم احساسی نمونوں کو اپنے آپ میں مدغم کرتا ہے، جو اس کی آواز اور اس کے چہرے سے پیدا ہوئے تھے۔ بالفاظ دگر اگرچہ یہ نمونے بذات خود اس قابل نہیں کہ کسی موزوں ومناسب وقوفی نظام کی تحریک کر سکیں، لیکن جب نام کی آواز سے اس نظام ("تصور") کی تحریک ہو ہی جاتی ہے، تو یہ نمونے تمہارے دوست کے ادراک کے آئندہ راستے کو معیّن کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ اگر کوئی تیسرا شخص تمہارے دوست کا نام لے تب بھی بالکل یہی عمل ہوتا ہے۔ نام کی آواز ایک احساسی نمونہ ہے، جس کی وجہ سے تم اپنے دوست پر فکر کرنا شروع کرتے ہو اور اس طرح اپنے آپ کو اس کا ادراک کرنے کے لئے تیار کرتے ہو۔

ماقبلی ادراک[1] تخیل کی سب سے ابتدائی صورت ہے

کسی چیز کے ادراک سے قبل اس پر فکر کرنے سے ادراک یا ادراکی شناخت میں بہت آسانی ہوتی ہے۔ یہ تفکر بالکل بجا طور پر ماقبلی ادراک کہلاتا ہے۔ ماقبلی ادراک ادراک کے راستے، یعنی بہت سی "اشیاء حاضرہ" میں سے ایک خاص شئے یا صفت کے انتخاب، کو معین کرنے میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ یہ گویا ادراک کا تیسرا بڑا انتخابی جزو ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ہمارے آلات حس کی ساخت انتخاب کے پہلے درجہ کو معیّن کرتی ہے، یعنی یہ کہ اس ساخت کی وجہ سے ہم بعض طبیعی ہیجات کے لئے اور ہیجات کی بہ نسبت زیادہ حسّاس ہوتے ہیں۔ ذہن کی موروثی یا اکتسابی ساخت دوسرے درجہ کا انتخابی جزو ہے۔ اس کی بدولت ان تمام احساسی نمونوں میں سے، جو ہمارے حواس وصول کرتے ہیں، صرف وہ سب سے زیادہ موثر ہوتے ہیں، جو کسی وقوفی میلان سے مطابقت رکھتے ہیں، اور اس لئے جن کی وجہ سے کسی ہیجان کی تحریک ہوتی ہے۔ اب یہاں ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ تیسرے درجے کا انتخاب اس واقعہ کا

---

[1] Pre-perception

[2] بعض اوقات کو کہا جاتا ہے، کہ یہ توجہ ہی سب سے بڑا معیّن کرنے والا ہے۔ توجہ پر جو بحث ہم نے گزشتہ باب میں کی ہے اس کو پیش نظر رکھنے سے قارئین کو معلوم ہو جائے گا کہ یہ خیال صحیح نہیں (مصنف)

نتیجہ ہوتا ہے کہ اگر کسی ہیجان میں پہلے ہی سے فعلیت ہوتی ہے تو احساسی ارتسام اس میں مزید فعلیت اس حالت کی بہ نسبت زیادہ آسانی سے پیدا کر سکتا ہے جب اس میں کوئی سابق فعلیت نہیں ہوتی۔ اب چونکہ حیات بیداری کے دوران میں کسی نہ کسی قسم کا تفکر ہوتا رہتا ہے لہذا ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ انتخاب کی یہ قسم ادراک میں اکثر عمل کرتی ہے۔ اس سے اس بات کی بھی تعیین ہوتی ہے کہ جو اشیا کہ ہمارے حواس پہ اثر کر رہی ہیں ان میں سے کس کس کی طرف توجہ کی جائے اور اس بات کی بھی کہ احساسی ارتسامات کی تاویل کس طرح کی جائے گی اور ان کے کیا "معنی" لئے جائیں گے۔

یہاں یہ خیال رکھنا بہت ضروری ہے کہ ادراک پہ یہ اثر صرف شئے بعیدہ پہ تفکر حاضرہ ہی کا نہیں پڑتا بلکہ اس فکر کا بھی پڑتا ہے جو ہم نے کسی شئے بعیدہ پہ عنقریب کیا ہے۔ جب تم شام کے وقت اپنے کسی ایسے دوست کے روبرو ہوتے ہو جس کے متعلق تم کچھ تھوڑی ہی دیر قبل سوچ رہے تھے تو تم اس کو جلدی پہچان لیتے ہو بہ نسبت اس حالت کے جب عرصہ سے تمہارے دل میں اس کا خیال نہ آیا ہو۔ چونکہ پانچ منٹ قبل ہی تم کو اس کا خیال آیا تھا لہذا اب اس کو پہچاننے میں آسانی ہوتی ہے۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی ذہنی نظام میں کسی طرح سے فعلیت پیدا ہو جائے تو پھر کامل سکون کی طرف یہ صرف آہستہ آہستہ عود کرتا ہے[1]۔ بالفعل ہم یہ نہیں کہ سکتے کہ یہ باقی ماندہ فعلیت و فوقی میلان یا "تصور" کی طرف منسوب ہونی چاہیئے یا نہیں۔ لیکن زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ ایسی صورتوں میں وہ طلبی میلان جو اس نظام میں شامل ہوتا ہے جس میں کہ کچھ ہی دیر قبل فعلیت تھی تحت شعوری طور پہ اپنی فعلیت کو جاری رکھتا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو ما قبلی ادراک کے جن واقعات پر ہم غور کر رہے ہیں وہ اس طلبی تسلسل اور ابرام وثبات کے شاہد ہیں جن پہ ہم نے گزشتہ باب میں بحث کی ہے اور جن کو ہم نے اس قانون کی صورت میں بیان کیا ہے کہ طلب اس وقوف کے بعد بھی باقی رہتی ہے جس نے اس کو شروع کیا ہے۔ اس تاویل کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ کسی

---

[1] اس کو ہم اس شہادت کے ساتھ متلازم کر سکتے ہیں جو "عصبی مراکز" کے اس تہیج کے متعلق ہمارے پاس موجود ہے جو ان کی فعلیت کے بعد بھی باقی رہتا ہے (مصنف)

متخیل شئے کی طرف ہماری توجہ جس قدر گہری ہوتی ہے اسی قدر زیادہ قوت کے ساتھ یہ تخیل ہمارے ادراک کی رہنمائی کرتا ہے یہ رہنمائی اس وقت بھی ہوتی ہے جب ہم اس شئے کو تخیل کر رہے ہیں اور اس تخیل کے بہت عرصہ بعد تک بھی۔ چنانچہ اگر تم کو کسی دوست کا خیال آئے اور اس سے ملنے کی تم کو بہت خواہش ہو یا اگر تھوڑی ہی دیر قبل اس کا خیال تمہارے دل میں مع اس خواہش کے آیا ہے، تو تم شام کے وقت بھی اس کا ادراک، یا اس کی شناخت یا اشخاص کے جم غفیر میں سے اس کا انتخاب، بآسانی کر لوگے، بہ نسبت اس حالت کے جب تم اس کے متعلق اس وقت سوچ رہے ہو یا عنقریب سوچ چکے ہو لیکن اس سے ملنے کی خواہش نہیں رکھتے۔ بعینہ یہی حال اس نفرت انگیز دشمن کا ہے، جس کا خیال نفرت کے ساتھ تمہارے دل میں آتا ہے، اور جس سے ملتے ہوئے تم ڈرتے ہو۔

بعض انتہائی صورتوں میں یہ قوی خواہش (یا نفرت) اُن غلط ادراکات کا باعث ہوتی ہے، جن کو ہم التباسات، یا اوہام کہتے ہیں۔ چنانچہ چاندنی راتوں میں ہم ایک اجنبی شخص، یا کسی جھاڑی کو اپنا وہ دوست سمجھ لیتے ہیں جس سے ملنے کی ہمیں خواہش ہے یا وہ دشمن جس سے ہم چھپتے پھر رہے ہیں۔ اسی طرح بعض اوقات ہم کسی اور کی آواز کو اپنے دوست، یا دشمن کی سمجھ لیتے ہیں۔ غلط شناخت، یا التباسی ادراک کی ان مثالوں سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ادراک میں صرف یہی نہیں ہوتا کہ ہمارا ذہن بحالت انفعالیت ایک احساسی ارتسام کو وصول کرے بلکہ ہوتا یہ ہے کہ کسی احساسی ارتسام کے اشارے پر ہمارا ذہن ایک فعلی ردعمل کرتا ہے۔ انہیں سے اس واقعہ کی توضیح ہوتی ہے کہ احساسی کیفیات، یا نام نہاد "احساسات" کا تنوع کسی قدر مخصوص کیوں نہ ہو لیکن یہ اس شئے کی طرف صرف اشارہ کرتا ہے، جس کو ایک شخص موجود سمجھتا ہے۔ انہیں سے یہ واقعہ بھی روشنی میں آتا ہے، کہ ہمارا ذہن اپنے باطنی ذرائع سے وہ "معنی" مہیا کرتا ہے جو اس احساسی ارتسام سے مدلول ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ان سے ثابت ہوتا ہے کہ "نظریہ نفسی، ہیچ" صحیح ہے[1]، یعنی یہ کہ اشیا ہم کو احساسات کے مرکبات

---

[1] قارئین کو یاد ہوگا کہ باب ہشتم میں ادراک مکانی کی بحث میں بھی ہم اسی نتیجہ پر پہونچے تھے، کہ نظریہ نفسی ہیچ صحیح ہے اور یہ کہ مکانی "معنی" گویا وہ رد اعمال ہیں جو ہمارا (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

کی صورت میں تیار شدہ "وصول" نہیں ہوتیں۔ بلکہ ہر شخص ان پہ اپنی قابلیت تفکر، ان کے ساتھ اپنی دلچسپی، اور تفکر کے وقت اپنی غایت، کے مطابق فکر کرتا ہے +

"زبان" بحیثیت مہیج تخیل کے

ماقبلی ادراک، یا ادراک پہ تخیل کا اثر کثیر ترین اس وقت ہوتا ہے، جب ہم نہ صرف یہ کہ اس شئے کے ادراک سے قبل اس پہ فکر کریں، بلکہ یہ بھی کہ ہم کو اس کے ادراک کی توقع ہو۔ یعنی یہ کہ جب ہم صریحًا اور معیّن طور پہ اس کی پیش بینی کر لیں[1]۔ زبان کا اول اور اہم کام یہ ہے کہ یہ توقع پیدا کر کے ماقبلی ادراک کو معیّن کرتی ہے۔ الفاظ اولاً اشیا، اور ان کے افعال و اعمال کو ظاہر کیا کرتے ہیں۔ سب سے پہلے الفاظ غالبًا حیوانات کی جبلی چیخوں کے محض مخصصات تھے۔ جب ایک کتا شکار کے وقت، یا غصے کی حالت میں، ایک خاص انداز سے بھونکتا ہے، تو کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک ابتدائی زبان بول رہا ہے، یا ابتدائی الفاظ استعمال کر رہا ہے۔ ہر صورت میں ایک خاص کیفیت کی آواز یا ایک خاص انداز سے بھونکنا محض جذبی اظہار کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ ایک ابتدائی اور ان گڑھ لفظ بھی ہے، جس سے اس گروہ کے دوستوں کا ذہن "دشمن" "شکار" یا "دوست" کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ یہ ان میں ایک مبہم اور بہت زیادہ عام قسم کا ماقبلی ادراک معیّن کرتا ہے، اور اسی ماقبلی ادراک کے مطابق وہ عام قسم کی مناسب حرکات

(حاشیہ بر صفحہ گزشتہ) ذہن احساسی نمونوں کے جواب میں صادر کرتا ہے، نہ کہ ان کیفیات کی صفات جو احساسی کیفیات کے ساتھ ہوتی ہیں، اور نہ وہ خواص، جو "احساسات" کے ہوتے ہیں۔ (مصنف)

[1] بعض اوقات آگ، بادلوں، یا چٹانوں، میں ہم کو انسان کے چہرے نظر آتے ہیں۔ یہ بھی ادراک پہ تخیل کے اثر کی ایک عام مثال ہے۔ بعض اوقات کسی اور شخص کے کہنے سے ہمیں یہ شکلیں دکھائی دیتی ہیں۔ یہ ایک بین مثال ہے اس تعیین کی جو ماقبلی ادراک ادراک کے راستہ کی کرتا ہے۔ اس شخص کے منہ سے اس چیز کا نام نکلنے کی وجہ سے ایک مناسب ذہنی نظام میں فعلیت شروع ہو جاتی ہے، اور اس طرح یہ نظام آسانی کے ساتھ اس مبہم شکل پہ متصرف ہو سکتا ہے۔ (مصنف)

صادر کرتے ہیں۔

ہم فرض کر سکتے ہیں کہ جو چیخ کہ انسان خطرے کے وقت ابتداً مار اکرتا تھا، وہ بہت سی مختلف چیخوں میں متفرق ہوئی، اور ان چیخوں میں سے ایک شیر کی علامت بنی، ایک بھیڑیے کی، اور ایک ریچھ کی۔ ان چیخوں سے اس کے ابنائے جنس میں مناسب ماقبلی ادراک معیّن ہوا، اور اس ماقبلی ادراک نے کردار کی ایک خاص صورت پیدا کی، اور کردار کی یہ خاص صورت مختلف خطرناک حیوانات میں سے ایک کے تجربات کی وجہ سے خوف کے جبلی ردعمل سے متفرق ہوئی +

لیکن اگرچہ الفاظ کا اول وظیفہ یہ تھا کہ ماقبلی ادراک اور توقع کو معیّن کریں، اور اگرچہ الفاظ اس مقصد کے لئے برابر استعمال میں آتے رہے، تاہم فرض کیا جا سکتا ہے کہ جلدی ہی ان کا استعمال اس غرض سے کیا جانے لگا کہ اپنے ابنائے جنس کی توجہ اشیائے بعیدہ اور اشیائے حاضرہ کی طرف منعطف کرائی جائے۔ بہت ممکن ہے کہ جس لڑکے نے شیر کی غیر موجودگی میں "شیر آیا شیر آیا دوڑنا" کی ہانک لگائی تھی، وہ پہلا انسان ہو جس نے زبان کا یہ اعلیٰ استعمال شروع کیا، اور یہ کہ ہماری عقلی زندگی کی ابتدا اس عملی مذاق سے ہوئی ہو۔

بہرکیف یہ ظاہر ہے کہ الفاظ کے استعمال سے تخیل کی بڑی زبردست تحریک ہوئی، اور یہ کہ جب انسان نے اپنے ابنائے جنس کی توجہ اشیائے بعیدہ کی طرف منعطف کرانے کے لئے الفاظ کا استعمال شروع کیا، تو انہوں نے بہت جلدی ہی ان کو خود اپنے تفکر میں آسانی پیدا کرنے کی غرض سے بھی اختیار کر لیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی شئے کا نام اگر ایک دفعہ معلوم ہو جائے، تو یہ اس میلان کی بہت آرام دہ کنجی بن جاتا ہے جو اس شئے پر فکر کرنے میں شامل ہوتا ہے۔ یہ ایسی کنجی ہے جس کو ہم اپنے ذہنی تنظیمات کی اور کنجیوں کے مقابلے میں زیادہ کامیابی کے ساتھ قابو میں لا سکتے اور استعمال کر سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نام لینے سے ہم اس شئے کو تقریباً ادراکی حقیقت یا "موجودیت" سے متصف کر سکتے ہیں جس پر ہم فکر کر رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بچے اور وحشی انسان با آواز بلند فکر کرتے ہیں۔ اشیائے بعیدہ پر خاموش تفکر تکلم کی واقعی حرکات کو دبانے سے ثانوی طور پر اکتساب کیا جاتا ہے۔

لیکن پھر بھی ہمارے اکثر تخیل میں الفاظ کا خاموش "تلفظ" جاری رہتا ہے بالخصوص
اس تفکر میں جہاں ہم کو ایک مخصوص و معیّن مقام کی افرادِ اشیا مثلاً شطرنج
کی بساط پر کے مہروں کے تعلق نہیں ہوتا +

حیوانات اور ابتدا انسانوں میں ذہنی فعلیت کا ہر دور اپنے آپ کو
جسمانی کردار میں ظاہر کیا کرتا ہے اور یہ کردار ہماری طلب کا طبعی نتیجہ ہے۔ ایک تلفظ
کا تلفظ جسمانی کردار کی ایک صورت ہے جو زبان اور قوتِ تخیل کی دوش بدوش
ترقی کے ساتھ ساتھ ذہنی فعلیت کے ادوار کے روز افزوں تناسبات کو
ختم کرتی ہے۔ پھر جب الفاظ کا خاموش "تلفظ" کیا جاتا ہے تو اصولاً کوئی فرق
نہیں پڑتا۔ الفاظ کی مدد سے خاموش تفکر اُن ادوارِ فعلیت کا ایک سلسلہ ہے
جن میں سے ہر ایک تکلم کے دبے ہوئے جسمانی کردار میں ختم ہوتا ہے +

تفکر میں حرکت کی اہمیت میں مبالغہ

یہ کہنا کہ ذہنی فعلیت کا ہر دور اپنے آپ کو طبعاً جسمانی حرکت
میں ظاہر کرتا ہے اور یہ کہ تخیل میں یہ جسمانی اظہار رُکے اور دبے ہوئے
الفاظ کی صورت اختیار کر سکتا ہے اس بات کے ہم معنی نہیں کہ ہم کرداریت
کے اس عجیب و غریب عقیدے کو تسلیم کر رہے ہیں کہ تفکر آلاتِ تکلم یا
دیگر عضلات کے محض فعل عصبی کا مترادف ہے۔ جو صداقت کہ ہم نے یہاں
بیان کی ہے اس سے بظاہر اس عقیدے کی تائید ہوتی ہے اور اسی وجہ
سے اس کو اُن ماہرین نے بھی قبول کر لیا ہے جو میکانکی نظریات کی طرف
مائل ہیں۔ یہ بات کہ لفظی تفکر کے لیے آلاتِ تکلم کے عضلات کی واقعی
حرکات یا ان کے حقیقی فعل عصبی کی ضرورت نہیں ہوتی اس طرح بآسانی
ثابت کی جا سکتی ہے کہ ہم خاموشی سے کسی نظم کو دہرائیں اور اس کے
ساتھ ہی حروفِ تہجی بھی باآواز بلند بولتے جائیں۔ یہ کام ایسا ہے
جو میرا خیال ہے کہ اکثر قارئین کے لیے ناممکن نہ ہوگا۔ اس میں بھی دو لوں

اعمال کی طرف مداخلت ہوتی ہے لیکن میرا خیال ہے کہ یہ مداخلت اس حالت سے زیادہ نہیں ہوتی، (بلکہ میرے نزدیک تو بہت ہی کم ہوتی ہے) جب ہم ایک نظم زبانی پڑھتے ہیں، اور دوسری کاغذ پر لکھتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مداخلت اس واقعے کا نتیجہ نہیں ہوتی کہ آلات تکلم میں دو مختلف سلاسل الفاظ کے مسلسل تلفظ کے لئے فعل عصبی پیدا نہیں کیا جاسکتا، اور یہ کہ یہ مداخلت ذہنی، یا کم از کم مرکزی ہوتی ہے۔ یہ ذہنی فعلیت کی رو کو دہرا کرنے کی ناقابیت کی ایک مثال ہے۔ اگر یہ مداخلت ان عضلی فعلیتوں کی ناموافقت کا نتیجہ ہوتی جو ان دونوں اعمال کے لئے مناسب و موزوں ہیں، تو یہ اس حالت میں سنگین تر ہوتی، جب دونوں اعمال الفاظ کی تسلسل رو کو شامل ہوتے، بہ نسبت اس صورت کے جب یہ اپنے آپ کو طبعاً بالکل مختلف جسمانی آلات کی حرکات میں ظاہر کرتے۔ تاہم اگر ہم ایک گیت کے ساتھ ساتھ تو پاؤں زمین پر ماریں، اور دوسرے کے ساتھ ہی حرکت کریں، یا اگر ہم دو مقررہ لیکن غیر عادی، حرکات، بیک وقت صادر کرنے کی کوشش کریں، تو یہ مداخلت ناقابل مدافعت ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ ہم اپنے بائیں ہاتھ کی انگلیاں پھیلا لیں، اور دائیں ہاتھ کی ایک انگلی سے جلدی جلدی اور باری باری ان تمام انگلیوں کو چھوئیں۔ اس کے بعد فرض کرو کہ ہم کرسی کے کنارے پر بیٹھ کر پاؤں کے انگوٹھے سے زمین پر پانچ کا ہندسہ بنائیں۔ اس اختبار میں ہم کو معلوم ہوگا، کہ حرکات کے یہ دونوں سلسلے نہایت آسانی، جلدی، اور تسلسل کے ساتھ صادر ہو جاتے ہیں۔ اب فرض کرو کہ ہم ان دونوں کو بیک وقت صادر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اب میں دعوے سے کہہ سکتا ہوں کہ یہاں ہر شخص کو زیادہ دقت ہوگی، اور اس حالت کے مقابلے میں مداخلت و مزاحمت بھی زیادہ ہوگی، جب ایک نظم خاموشی سے دہرائی جاتی ہے، اور حروف تہجی باآواز بلند پڑھے جاتے ہیں +

کرداریت کا یہ عقیدہ کہ تفکر آلاتِ تکلم (یا دیگر آلاتِ اظہار) کا فعل عصبی ہے، اس حالت میں اور بھی زیادہ ناقص ثابت ہوتا ہے جب تفکر مناظر، یا مرکب آوازوں کے سلسلے کی ذہنی تصاویر قایم کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ ہر ایک شخص، بشرطیکہ وہ استبصار کی استثنائی قابلیت رکھتا ہے، آنکھیں بند کر کے بیٹھ سکتا ہے، اور ان مناظر کی ذہنی تصاویر قایم کر سکتا ہے، جن کا اس کو حال ہی میں، یا پہلے کسی وقت، تجربہ ہوا ہے اس حالت میں وہ شخص تمام ان مناظر، یا اشیا کو اپنے ذہن میں نہیں لاتا، جن کا اس کو ادراک ہوا ہے۔ برخلاف اس کے وہ صرف ان مناظر و اشیا کا احیا کرتا ہے، جن کے ساتھ اس کو زیادہ دلچسپی تھی۔ پھر ان میں کوئی خاص ترتیب بھی ملحوظ نہیں رکھی جاتی، اگرچہ یہ اصلی زمانی ترتیب کے تقریباً مطابق ہوتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے، کہ اس قسم کے تصویری تفکر کا سلسلہ کس عصبی فعل پر مشتمل ہوتا ہے؟ یہاں تو اس عقیدے پر بھی قایم رہنا مشکل ہے کہ تفکر کا ہر دور اپنے آپ کو جسمانی حرکت میں ظاہر کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اصلی ادراکی فعلیت میں تو صرف آنکھوں، سر، اور جسم کی حرکات شامل تھیں، اور ان ہی حرکات سے اعمالِ ادراک میں آسانی ہوتی ہے، اور اس میں شبہ نہیں، کہ انہیں مناظر کو چشمِ ذہنی کے سامنے لانے میں ایسے ہی عصبی افعال کی طرف میلان ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ماننا پڑتا ہے، کہ اس قسم کے تمام حرکی اظہارات بہترین ہونے کی صورت میں بھی بہت زیادہ ناموزوں ہوتے ہیں، اور اکثر صورتوں میں تو یہ بالکل دبا، اور روک لئے جاتے ہیں۔ اس کی وجہ، جیسا کہ ہم پیچھے کہیں دیکھ چکے ہیں، یہ ہے کہ سادہ ہندسی شکلوں کے بصری ادراک میں بھی آنکھوں کی حرکات شکلوں کی ترکیب کے مطابق نہیں ہوتیں، اور نہ ان دونوں میں کوئی مستقل غیر متغیر تعلق ہی ہوتا ہے۔ پھر یہ معلوم کرنا بھی مشکل نہیں، کہ کسی منظر کو چشمِ تخیل کے سامنے لانے میں آنکھیں بالکل بے تکے طریقے سے حرکت کر سکتی ہیں، اور ان کی ان

حرکات سے ہمارے عمل استبصار میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی۔

کرداری عقیدے سے بھی زیادہ قدیم، لیکن کم عجیب و غریب، عقیدہ "تصوری حرکی فعل" کا ہے۔ یہ بھی مقدم الذکر کی طرح اس صداقت کی مبالغہ آمیز، اور مسخ شدہ صورت ہے کہ ذہنی فعلیت کا ہر دور طبعاً اور ابتداً جسمانی حرکت میں ظاہر ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے۔[1] "تصوری حرکی نظریہ" مقبول عام ہے، چنانچہ اکثر جدید تصانیف میں یہ نہایت ادعا و تحکم کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ "ہر تصور" صرف جاننے کی حالت، یا اس کا فعل، ہی نہیں، بلکہ یہ حرکت کی طرف ایک میلان بھی ہے۔ یہی قیاس فعل کے ایک عام طور پر مسلّم نظریئے، یعنی "تصوری حرکی نظریئے" کی بنا ہے۔ یہ نظریہ سب سے زیادہ قابل قبول اس وقت نظر آتا ہے، جب یہ تصور جسمانی حرکت کا ہو۔ اکثر دعویٰ کیا جاتا ہے، کہ اگر ہم کسی حرکت پر خیال جمائیں، تو وہ حرکت بالضرورت صادر ہو جاتی ہے، بشرطیکہ ہم اس کو کسی اور طرح روک نہ لیں۔ ارادے کا ایک نظریہ تو دعویٰ کرتا ہے، کہ ارادہ در اصل "تصورات" کا وہ امتناع ہے، جو حرکت کے تصور میں مانع آتا ہے۔ میں آج تک ان دعووں کی بنا معلوم نہ کر سکا۔ مجھے اس سے انکار نہیں، کہ ہاتھ اٹھانے کی حرکت پر بحیثیت اس کے بھی فکر کیا جا سکتا ہے، کہ یہ حرکت ہونی چاہیئے، اور بصورت اس کے بھی، کہ یہ حرکت نہ ہونی چاہیئے۔ لیکن مجھے اس دعویٰ میں کوئی صداقت نظر نہیں آتی، کہ جب میں اس حرکت پر فکر کرتا ہوں، تو میرے عضو میں حرکت کرنے کا میلان پیدا ہوتا ہے، اور یہ کہ اگر میں اس حرکت کو روکنے کی کوشش نہ کروں، تو یہ حرکت صادر ہو ہی جاتی ہے۔ حرکت پر محض فکر کرنا، اور ایک حرکت کا ارادہ، یا اس کی نیت کرنا، تفکر

---

[1] ۔ ایک طرح سے یہ اس عقیدے کا عکس ہے، کہ ہم اپنے "تصورات" کو حرکات کے ذریعہ ضبط کرتے ہیں، اس وجہ سے، کہ اس عقیدے کا دعویٰ ہے، کہ ہم اپنی حرکات کو اُن کے "تصورات" کی مدد سے زیر تصرف لاتے ہیں۔ (مصنف)

کی دو مختلف اور متمیز صورتیں ہیں۔ (۱) ہمارے ہیجانات، ہماری نیتوں اور ہمارے ارادوں اور (۲) ہمارے اعضا کی واقعی حرکات کے تعلقات اس وقت تک پردۂ خفا میں ہیں۔ یہ گویا تجربہ اور جسمانی اعمال کے تعلق کے عام تر اسرار پوشیدہ کا حصہ ہیں۔ تصوری حرکی نظریہ ان اسرار کو کھولنے کی ایک غلط کوشش ہے +

میں پھر کہتا ہوں کہ یہ سب عقاید تفکر میں حرکت کی اہمیت میں مبالغہ کرتے ہیں، اور یہ کہ ان سب کا جواز بہت تھوڑی حد تک اس صداقت پر موقوف ہے، کہ ہر ذہنی فعلیت طلب کو شامل ہوتی ہے، اور طلب ابتداً اپنے آپ کو جسمانی حرکت میں ظاہر کرنے کی طرف مائل ہوا کرتی ہے۔ لیکن ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہماری قوت تخیل کی ترقی کے ساتھ ساتھ جسمانی جزو کو دبانے، یا روکنے، کی قابلیت بھی مکمل سے مکمل تر ہوتی جاتی ہے، یہاں تک کہ گہرے فکر کی جسمانی حالت کامل سکون کی ہو جاتی ہے، نہ کہ بہت زیادہ، اور مختلف حرکات کی، جیسا کہ ان نظریات کے مطابق ہونی چاہئے تھی +

لہذا ہم فرض کرسکتے ہیں کہ زبان کی ترقی، اور الفاظ کے استعمال سے تخیل کی بہت بڑی تحریک ہوتی ہے، اگرچہ یہ اس کے لئے ضروری نہیں۔ بہر صورت ایک صحیح الجسم اور صحیح الذہن بالغ انسان میں قوتِ تخیل بحد وافر موجود ہوتی ہے۔ یہاں تخیل کی تین سطحوں میں تمیز کرنا مفید ہوگا۔ ادنیٰ ترین تو وہ ہے جسے محاکاتی، یا استحضاری تخیل کہتے ہیں۔ دوسری سطح تعمیری تخیل کی ہے، اور تیسری تکوینی تخیل کی۔ لیکن اگرچہ تخیل کی یہ تینوں سطحیں اصولاً متمیز اور قابل تمیز ہیں تاہم واقعۃً یہ بالکل ناقابل انفکاک ہیں۔

پیش بینی اور محاکاتی تخیل

طبعی اشیا کی ذہنی تصاویر کی صحت کے اعتبار سے اشخاص بہت باہمی اختلاف رکھتے ہیں۔ اسی طرح وہ اس مخیلہ کے لحاظ سے بھی مختلف ہوتے ہیں جن کو

وہ عادۃً استعمال کیا کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک شخص اشیاء پر فکر کرنے میں بصری مخیلہ کا استعمال بہت زیادہ کرتا ہے، دوسرا سمعی مخیلہ کا اور تیسرا حرکی مخیلہ کا۔ اور بعض لوگ تو بظاہر کوئی مخیلہ استعمال ہی نہیں کرتے۔ عام خیال یہ ہے کہ موخر الذکر قسم کے لوگ لفظی مخیلہ استعمال کرتے ہیں، اور یہ مخیلہ بعض صورتوں میں بصری ہوتا ہے، بعض میں سمعی، اور بعض میں حرکی۔

ہم میں سے بعض اشخاص طبیعی اشیا کے ادراک کے فوراً بعد نہایت صحت اور وضاحت کے ساتھ ان کی ذہنی تصاویر قائم کرسکتے ہیں۔ اگر احساسی ارتسام محو ہوجائے یا اچانک اس میں انقطاع واقع ہوجائے، لیکن ہم پھر بھی اس پر فکر کرتے ہیں، تو ہم میں سے اکثر، ذراسی کوشش سے اس کی تصویر قائم کرتے ہیں، اور غالباً ہم سب یہ تصویر قائم کرسکتے ہیں۔ اب مخیلہ احساسی تجربے کی جگہ لے لیتا ہے۔ ان بہت زیادہ موافق حالات میں بھی یہ مخیلہ، جسے اولی حافظی تمثال کہا جاتا ہے، احساسی تجربے سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ یہ اختلاف صرف اسی اعتبار سے نہیں ہوتا کہ اس میں احساسی وضاحت کی ناقابل تعریف کیفیت و صفت نہیں ہوتی، بلکہ اس لحاظ سے بھی، کہ اس میں احساسی تجربے کا تفصیلی تنوع اور ثبات و قیام مفقود ہوتا ہے۔ اگر ہم کسی ایسی چیز کے مختلف حصوں، اور پہلوؤں، پر یکے بعد دیگرے فکر کریں، جس کا ہم کو کچھ دیر قبل ہی ادراک ہوا ہے، تو ہمارا مخیلہ آتا جاتا رہتا ہے۔ ایک، یا دو منٹ گزرنے کے بعد "اولی حافظی تمثال" باعتبار صحت و ثبات، اور بھی گر جاتی ہے +

مادی طبیعی اشیا کا تخیل ادراکی تفکر سے اس بات میں فروتر ہوتا ہے کہ اس میں غلطی کا احتمال زیادہ تر ہوتا ہے۔ لیکن بخلاف اس کے یہ اس پر اس حیثیت سے فائق بھی ہوتا ہے کہ یہ اپنے آپ کو مستقبل میں پھیلا سکتا ہے اور ان اشیا کی پیش بینی کرسکتا ہے، جو ہمارے حواس کی دسترس سے بالکل باہر ہوتی ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ تمام تفکر، یہاں تک کہ حیوانات اور انسان کے بچوں کا ابتدائی اور ادراکی تفکر بھی، ایک حد تک اس چیز کی پیش بینی کو شامل ہوتا ہے، جو آئندہ سامنے آنے والی ہے یعنی یہ کہ اس میں ہم ذہنی و جسمانی فعلیت کے آئندہ سلسلوں کی پیش بینی کیا کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے خالص ادراکی تفکر کا خالص تخیلی تفکر میں انتقال بالکل تدریجی ہوتا ہے۔ جس قدر زیادہ ترقی یافتہ ادراکی تفکر ہوتا ہے اسی قدر زیادہ عمل اس میں تخیل کا ہوا کرتا ہے۔ جب ایک چھوٹا سا بچہ شطرنج کھیلتا ہے، تو اس کا تفکر تقریباً خالصتہً ادراکی ہوتا ہے۔ ترقی، اور عمر کی زیادتی کے ساتھ وہ بہت سی آئندہ چالوں کی پیش بینی کرنا سیکھ جاتا

ہے، اور اپنے ذہن میں بساط کی اس صورت کی تصویر قایم کرتا ہے جو ان چالوں کے چلنے کے بعد پیدا ہوگی۔ ایک ماہر اس عمل کو اور زیادہ آگے بڑھا سکتا ہے یہاں تک کہ اور اکی عنصر تشبثی بے کار ہو جاتا ہے۔ آنکھیں بند کر کے کھیلنے میں اس کی مثال ملتی ہے +
تخیل کا اصلی اور اولی کام یہ ہے کہ تخیلی سطح پر سعی و خطا کے عمل کو بروئے کار لائے، اور فعل کے ختم یا شروع ہونے سے قبل ہر موقعہ و محل، اور فعل کی ہر کڑی کے نتائج کی تصویر کھینچے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ذہن کے اس ابتدائی وظیفہ کی ترقی یافتہ صورت ہے کہ یہ پیش بینی کیا کرتا ہے۔ اگر اس کا عمل صحیح ہوتا ہے تو ہمارے افعال میں بے انتہا بچت ہوتی ہے اس لئے کہ اب واقعی سعی و خطا غیر ضروری ہو جاتا ہے، اور یہ صحت کے ساتھ عمل کرتا، یا کر سکتا ہے، محض اس وجہ سے کہ جس دنیا میں ہم رہتے ہیں، وہ کچھ ایسی ہے کہ جس میں مشابہ مقدمات اکثر مشابہ تالیات کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن اس بیان کی صحت تخمینی ہے، اس وجہ سے کہ بعض اوقات جو مقدمات یا تالیات بظاہر مشابہ ہوتے ہیں، وہ دراصل غیر مشابہ ہوتے ہیں، اور اسی طرح بظاہر غیر مشابہ صورت حالات جوہراً مشابہ، اور اس لئے مشابہ نتائج پیدا کرنے کے قابل ہوتی ہے۔ لہذا محض محاکاتی تخیل سے بہت زیادہ مطلب براری نہیں ہوتی، اور تخیل کی اعلیٰ تر اور تکوینی پرواز کے لئے استدلال کے تعاون کی ضرورت ہوتی ہے۔ استدلال وہ عمل ہے جو کسی شے، یا صورتِ حالات، میں سے ایسی خصوصیات چن لیتا ہے جو موجودہ غرض و مقصد کے لئے مفید ہوتی ہیں، اور ان سے مستقبل کی تصویر کھینچتا ہے۔ یہ تصویر ماضی سے مشابہت تامہ نہیں رکھتی، بلکہ حال کے مخصوص حالات کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جب ہماری غرض محض یہ ہوتی ہے کہ اپنے گزشتہ تجربات کو یاد کریں، اور ان کو تخیل میں لائیں، تب تخیل تقریباً خالصتہً محاکاتی ہوتا ہے۔ یہ فرض کرنا غلطی ہے کہ گزشتہ تجربات کا صحیح و مطابق اصل احیا تخیل کی سب سے ابتدائی صورت ہے۔ اس کی وجہ، جیسا کہ ہم اوپر کہہ آئے ہیں، یہ ہے کہ تخیل کا اولی کام صرف مستقبل کی تصویر کھینچنا، اور آیندہ واقعات کی پیش بینی کرنا ہے +
تفکر کی ہر صورت کی طرح تخیل بھی مقصدی ہوتا ہے۔ یہاں ہم "مقصدی" کے عام معنی لے رہے ہیں، لہذا ہمارا مطلب یہ ہے کہ یہ طلبی ہوتا ہے۔ لیکن اس حیثیت

ہے تخیل بہت مختلف ہوتا ہے۔ اس کی ایک حد تو "خواب بیداری" ہے، کہ جس میں طلبی جز، یعنی محرک، سب سے زیادہ مبہم اور غیر واضح اور مقصد سب سے کم صریح ہوتا ہے، اور دوسری حد وہ تخیل ہے جو کسی مقررہ غایت کے حصول کے لئے ایک متعین تجویز قایم کرنے میں عمل کرتا ہے۔ "خواب بیداری" اور اس کے محرکات کا ذکر میں خوابوں، اور ذہنی اعمال کی اُن غیر معمولی صورتوں کی بحث میں کروں گا جن سے اس کو تعلق ہے[1]۔

"حافظے" کے اختبارات

محاکاتی تخیل کا عمل میں بھی بہت عمیق مطالعہ کیا گیا ہے۔ اسے بالعموم حافظہ اور تلازم کی اختباری تحقیق کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ مقصود اس تحقیق سے یہ تھا کہ حالات کو سادہ ترین بنا کر محاکاتی تخیل کے سب سے زیادہ ابتدائی قوانین کا انکشاف کیا جائے[2]۔

---

[1] یعنی حصۂ دوم میں۔ یہاں یہ کہنا کافی ہے، کہ زمانۂ حال کی تحقیق نے واضح طور پر ثابت کر دیا ہے، کہ شیخ چلی کے سے "خوابہائے بیداری" اور سونے والے شخص کے سب سے زیادہ بے ترتیب خواب، دونوں کے دونوں کسی نہ کسی ایسے ہیجان، اور کسی نہ کسی ایسے طلبی رجحان، کے مظاہر ثابت کئے جا سکتے ہیں، جس کی پوری تشفی انسان اور اشیاء کے ساتھ اس میل جول میں نہیں ہوتی جس کو ہم طبعاً اور صحیح معنوں میں "حیات حقیقی" کہتے ہیں۔ (مصنف)

[2] یہاں قارئین کو ایک غلط بحث سے ہوشیار رہنا چاہیے، جو انگریزی اصطلاح Reproduction سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ کہنا کہ ہم اپنے تخیل یا حافظہ میں گزشتہ تجربات کو Reproduce کرتے ہیں، ایک بالکل فطری اور آسان طریق بیان ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس پہاڑ، یا شخص، کے تخیل میں، جس کو میں نے کل دیکھا تھا، میں اس چیز کو لفظاً و معناً "دوبارہ پیدا" نہیں کرتا، جس طرح کہ اس کے اوراک میں، اس کو "پیدا" نہیں کرتا۔ لیکن انگریزی لفظ Reproduction کی چونکہ ایک دلالت یہ بھی ہے، کہ دو مختلف مواقع پر ایک ایسی چیز پیدا کی گئی ہے جو خود اپنے مشابہ ہے، مثلاً اس حالت میں جب میں سیبوں کے ایک ٹوکرے میں سے ایک ہی سیب دو مختلف مواقع پر نکالوں، لہذا اکثر ماہرین نفسیات نے یہ کہنا شروع کر دیا ہے کہ (بقیہ حاشیہ صفحۂ آیندہ)

اس طرح کی اختباری تحقیق سب سے پہلے اے بنگھاؤس[1] نے کی اور پروفیسر جی ای میولر اور دیگر محققین نے اس کو صحت کے اعلیٰ درجہ پر پہونچایا۔ اے بنگھاؤس نے کچھ اشعار چند مرتبہ پڑھ کر حفظ کئے، اور مختلف زمانی وقفوں کے بعد یہ معلوم کرنے کی کوشش کی کہ ان ہی اشعار کو دوبارہ حفظ کرنے کے لئے کتنی کتنی مرتبہ پڑھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس طرح اس نے باز قرأتوں کی تعداد کے ذریعے "نسیان"[2] کی ان مقداروں کی پیمائش کی، جو مختلف زمانی وقفوں کے بعد پیدا ہوئیں! اس پیمائش کی بنا پر اس نے "ذہول" کا ایک منحنی[3] تیار کیا +

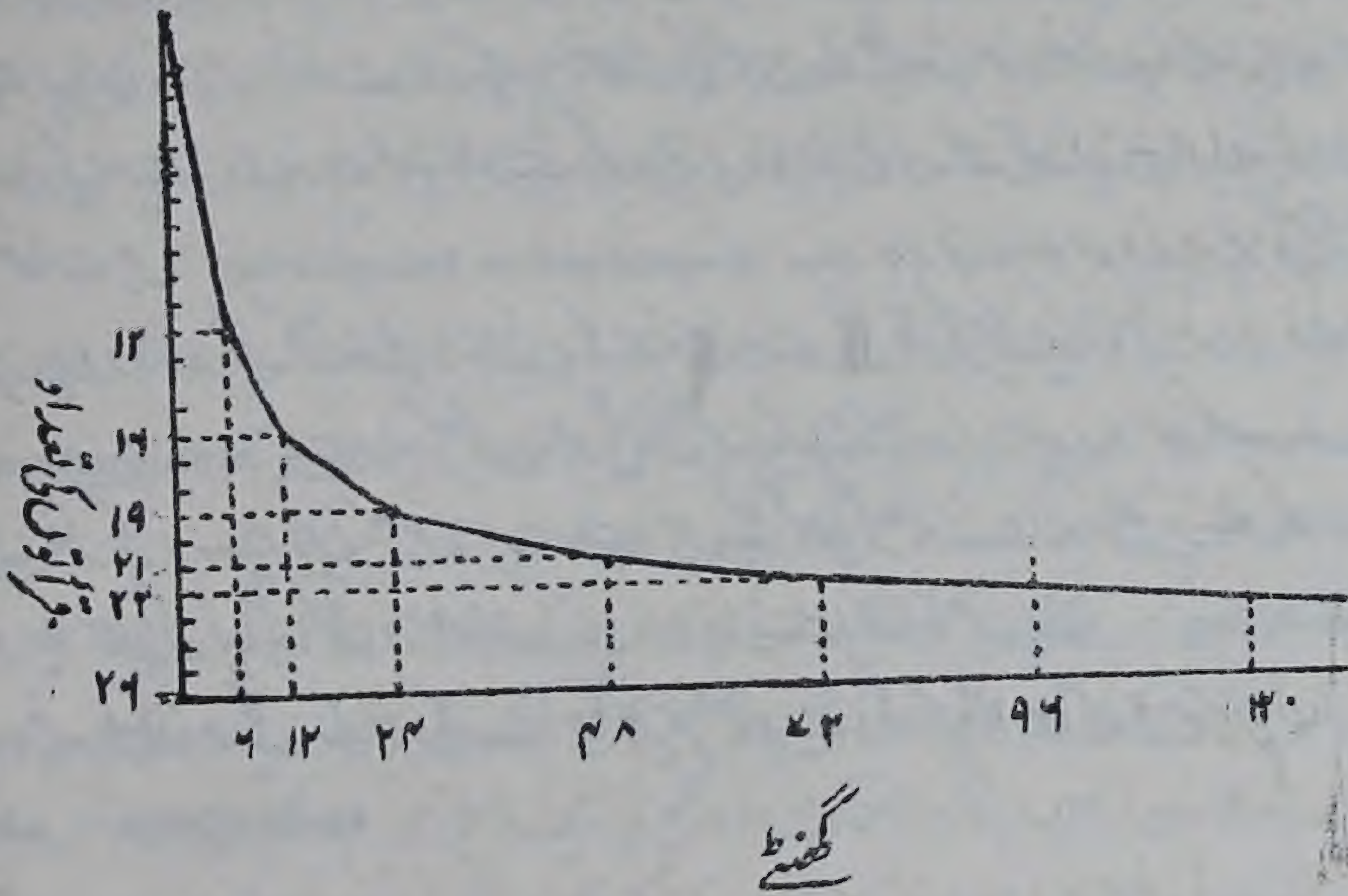
اب اس اختبار میں ظاہر ہے کہ بعض اشعار اوروں کے مقابلے میں، زیادہ آسانی کے ساتھ یاد ہو گئے، شائد اس وجہ سے کہ یہ زیادہ دلچسپ تھے، یا اس لئے، کہ ان کی بحر بہت دلکش تھی، یا اس سبب سے، کہ ان کے الفاظ میں موسیقیت زیادہ تھی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) "ورکات" یا "تصورات" یا "احساسات" یا "تمثالات" کا (محاکات) ہوتا ہے، اور اکثر کہا جاتا ہے کہ "درک" کی محاکات "تصور" Reproduction کی صورت میں، اور احساسات کی "تمثال" کی صورت میں ہوتی ہے۔ یہ ایک اور مثال ہے زبان کے اس سُست اور مبہم استعمال کی جس نے فلسفہ اور نفسیات میں اس قدر فساد کیا ہے۔ اس سے محفوظ رہنے کے لئے یہ صاف طور سے سمجھ لینا چاہئے کہ ان تمام صفحات میں Reproductive Imagination سے ہماری مراد صرف یہ ہوگی کہ ہم اس چیز پر دوبارہ فکر کرتے ہیں، جس پر کہ ہم اس سے قبل فکر کر چکے ہیں، اور Faithful reproduction سے مراد محض یہ ہوگی کہ ہم ایک شئے پر بعینہ اسی صورت میں فکر کر رہے ہیں، جس صورت میں کہ کسی گزشتہ موقع پر اس کا ادراک ہوا یا اس پر فکر کیا گیا تھا (مصنف) دوسرے الفاظ میں لفظ Reproduction پروفیسر میکڈوگل کے نزدیک "احیا" کا ہم معنی ہے، نہ کہ "محاکات" کا (مترجم)

[1] Ebbinghaus

[2] Obliviscence

[3] Curve

لہٰذا اے بنگہاؤس نے اس اختبار میں یہ ترمیم کی، کہ اس نے بجائے اشعار کے بے معنی الفاظ کی چند قطاریں حفظ کیں، اور ان کو ایک سادہ میکانیکی طریقے سے آنکھوں کے سامنے پیش کیا۔ اس کے لئے اس نے ایک گھومنے والا بیلن استعمال کیا، جس پر یہ تمام بے معنی الفاظ لکھے تھے۔ اس بیلن کے سامنے ایک چھوٹا سا سوراخ تھا، کہ جب بیلن پھرتا تھا، تو یہ الفاظ یکے بعد دیگرے اس سوراخ میں سے دکھائی دیتے تھے۔ اس طرح ایک وقت میں صرف ایک لفظ معمول کی آنکھوں کے سامنے آتا تھا۔ اس طریقے سے ایک طرف تو یہ ہوا کہ الفاظ کی مدت ظہور مساوی اور غیر متغیر ہوگئی، اور دوسری طرف آنکھ اگلے اور پچھلے الفاظ پہ نہ پڑ سکتی تھی۔ زمانۂ حال میں جس قدر اختباری تحقیق حافظہ اور تلازم کی ہو رہی ہے، اس کے طریقے اسی سادہ طریقے کی مرمتہ یا مختلف صورتیں ہیں۔ ان سے بہت دلچسپ نتائج حاصل ہوئے ہیں، لیکن افسوس ہے کہ انہیں ایجازاً ابھی بیان نہیں کیا جا سکتا +

شکل ۱۰۔ ذہول کا منحنی

[اس طرح کا منحنی اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ ہم الفاظ کی مساوی طول کی قطاروں کو کچھ وقفہ دے کر پڑھیں اور پھر ان کو مختلف وقفوں (گھنٹوں) کے بعد دوبارہ پڑھیں۔ یہ وقفے شکل ۱۰ کے افقی خط میں ظاہر کئے گئے ہیں۔ عمودی خط کی اکائیاں اس قطاروں کی قرأتوں کی تعداد کو ظاہر کرتی ہیں۔ اب اس منحنی کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک قطار کو سیکھنے کے لئے یہ خاص معمول ۲۶ قرأتیں کرتا تھا۔ چھ گھنٹوں کے بعد اس قطار کو دوبارہ سیکھنے کے لئے اس کو ۱۲ قرأتوں کی ضرورت ہوتی تھی، ۱۴ گھنٹوں کے بعد ۱۶ قرأتوں کی، ۴۲ گھنٹوں کے بعد ۱۹ قرأتوں کی وقس علی ہذا۔ شکل دیکھنے سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ منحنی آہستہ آہستہ افقی خط سے قریب ہو رہا ہے، اور یہ خط کامل ذہول کی سطح ہے]

"تعلم و باز تعلم" کے طریقے سے ذہول کے منحنی کو قایم کرنا منجلہ ان نتایج کے ہے، جو عام دلچسپی رکھتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دیگر حیثیتوں کی طرح اس حیثیت سے بھی، افراد بہت مختلف ہوتے ہیں تاہم ان سب میں یہ بات مشترک ہوتی ہے کہ شروع شروع میں تو شرح نسیان بہت تیز ہوتی ہے، لیکن آہستہ آہستہ یہ ہلکی پڑ جاتی ہے، یہاں تک کہ ایک خاص وقت پر پہونچ کر بہت سست ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ایک حفظ کئے ہوئے سلسلۂ الفاظ کے کسی حصے کو دہرانے کی قابلیت کے ختم ہونے کے سالوں بعد تک اس کا کچھ نہ کچھ اثر باقی رہ ہی جاتا ہے، اور اس سے اس تمام سلسلے کو دوبارہ حفظ کرنے میں آسانی ہوتی ہے +

علاوہ ازیں عام دلچسپی کا ایک اور بڑا سوال جس پر ان طریقوں سے روشنی پڑتی معلوم ہوتی ہے، یہ ہے کہ کس حد تک، اور کن معنوں میں، حافظ کی اصلاح مشق سے ہو سکتی ہے؟ عام خیال یہ ہے کہ مشق، و تربیت سے حافظے کی بے انتہا اصلاح کی جا سکتی ہے۔ یہی

خیال اکثر تعلیمی طرق عمل کی بنیاد ہے۔ متعدد تجارتی ایجنسیاں اپنے موکلوں کے "حافظوں" کی اصلاح کا بیڑا اٹھاتی ہیں۔ ان کی مالی کامیابی اور ان کے صداقت نامہ جات کی کثرت ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیال کس قدر عام ہے اور ان ہی سے اس خیال کی تائید ہوتی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن روزمرہ گفتگو میں "حافظ" کی اصطلاح قدیم قوائی نفسیات کی ایک "قوۃ" پر دلالت کرتی ہے۔ یہاں ہم کو ان تین اجزا میں تمیز کر لینی چاہیئے، جو "حافظ" کی اصطلاح میں مجتمع سمجھے جاتے ہیں۔ (۱) "حفظ کرنے" کی طاقت (۲) ان اثرات کی خازنیت، جو احیا میں آسانی پیدا کرتے ہیں، اور (۳) ان اثرات کی مدد سے احیا کی قابلیت۔ اس میں شبہ نہیں ہوسکتا، کہ ان میں سے نمبر اول کی مناسب مشق و تمرین سے بہت زیادہ اصلاح کی جاسکتی ہے۔ ہر وہ شخص، جو بے معنی الفاظ کی قطاروں پر آزمائش کرتا ہے، جانتا ہے کہ وہ بہت جلد اپنے حفظ کرنے کے عمل میں اصلاح کر لیتا ہے۔ مثلاً مندرجہ ذیل الفاظ لو:- موَن۔ ٹک۔ تب لز۔ دُل۔ بک۔ تر۔ پیف۔ لوَگ۔ وُٹ بہت ممکن ہے، کہ روانی کے ساتھ دہراتے کے لئے تم کو بیس، یا زائد، مرتبہ ان الفاظ کو پڑھنا پڑے۔ لیکن ایسی چند قطاروں کی مشق کے بعد تم کو معلوم ہوگا، کہ تم شائد پانچ، یا دس قرأتوں کے بعد ہی اس کو دُہرا سکتے ہو۔ پروفیسر میلومان اور اس کے شاگردوں نے ایک نہایت نفیس کتاب[1] میں ثابت کیا ہے، کہ یہ اصلاح بہت زیادہ حد تک کی جاسکتی ہے۔ انہوں نے یہ بھی دکھایا ہے، کہ بے معنی الفاظ "حفظ کرنے" کی قابلیت کی اصلاح کا اثر دیگر مواد کو "حفظ کرنے" کی قابلیت پر پڑتا ہے۔ لیکن ہوسکتا ہے، کہ یہ اصلاح مذکورہ بالا اجزا میں سے صرف پہلے، یا پہلے اور تیسرے جزو پر اثر آفرین ہوتی ہو۔ اس میں شبہ

---

[1] Psychology of Learning

نہیں کہ مشق سے ہم اس کام کو زیادہ کامیابی کے ساتھ کرنا اور توجہ کو زیادہ مناسب طریقہ سے جمانا اور تقسیم کرنا سیکھ سکتے ہیں۔ پھر جب ہم دیکھتے ہیں کہ ہر روز ہماری اس اصلاح میں اضافہ ہو رہا ہے تو ہم کو اس کام کے ساتھ اور زیادہ دلچسپی ہو جاتی ہے لہذا ہماری ہمت بڑھتی ہے اور ہم اور زیادہ کوشش کرنا شروع کرتے ہیں۔ لیکن پروفیسر میومان کے نتائج اس سوال کا جواب نہیں دیتے کہ کیا دوسرے جزو یعنی خازنیت میں بھی مشق سے اصلاح ہو سکتی ہے؟ اکثر ماہرین نفسیات نے ایک حد تک ادعا کے ساتھ اس سوال کا جواب نفی میں دیا ہے اور اپنا جواب عام اصول سے منتج کیا ہے۔ چنانچہ ولیم جیمس لکھتا ہے: ”مشق و تمرین کی کوئی مقدار بھی انسان کی عام خازنیت کی اصلاح نہیں کر سکتی۔ یہ ایک عضویاتی صفت ہے جو اس کی سرشت میں ہوتی ہے اور جس کو بدلنے کی وہ امید نہیں کر سکتا۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ بحالت مرض و بحالت صحت مختلف ہوتی ہے اور یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ یہ صبح کے وقت یا اس وقت جب ہم تازہ دم ہوتے ہیں بہتر ہوتی ہے بہ نسبت اس وقت کے جب ہم تھکے ماندے اور ہارے ہوئے ہوتے ہیں۔ لہذا کہا جا سکتا ہے کہ ایک شخص کی خازنیت اس کی صحت کی عام حالت کے ساتھ بدلتی رہتی ہے اور یہ کہ جو چیز اس کی صحت کے لئے مفید ہوگی وہ اس کے حافظے کے لئے بھی مفید ہی ہوگی۔ بلکہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ عقلی کام کی جس قدر مقدار دماغ کی عام حالت کے لئے مفید ہوتی ہے وہی عام خازنیت کے لئے فائدہ بخش ہوگی۔ لیکن اس سے زیادہ ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ظاہر ہے کہ ہمارے اس بیان سے لوگوں کے عام عقیدہ کو ٹھیس لگیگی“[۱]

یہ تمام بیان نفسیات میں سلجھے ہوئے فکر کی مشکلات کی ایک نہایت عمدہ مثال ہے کیونکہ یہاں جیمس جیسے مفکر نے بھی دو باتوں میں

---

[۱] Principles جلد دوم صفحہ ۶۴

خلط مبحث کر دیا ہے، جن میں اس کو تمیز کرنی چاہیئے تھی۔ یہ خلط مبحث ہمارے مذکورۂ بالا اجزا میں سے دوسرے اور تیسرے اجزا یعنی خازنیت اور قابلیت احیا میں ہوا ہے عام حالتوں میں مثلاً تھکان یا حالتِ صحت کے تغیرات کے ساتھ قابلیت کے جن اختلافات کا اس نے ذکر کیا ہے، ان کو ہماری خازنیت سے نہیں بلکہ قابلیت احیا سے تعلق ہے۔ چنانچہ تھکان، یا بیماری کی حالت میں بہت ممکن ہے کہ ہم کو وہ باتیں یاد آجائیں جن کو ہم حالت صحت میں ارادۃً بھی یاد نہیں کر سکتے۔ بعض صورتوں میں تو ہم کو خود اپنا، یا اپنے گہرے دوست کا نام بھی یاد نہیں آتا۔ لیکن تندرست ہو جانے کے بعد اس ناقابلیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قصور تمہاری خازنیت کا نہ تھا، بلکہ تمہاری قابلیت احیا کا تھا۔

جیمس کا یہ دعویٰ کہ تربیت سے انسان کی خازنیت کی اصلاح نہیں ہو سکتی، اس عقیدہ سے منتج ہے کہ خازنیت دماغ میں اثرات کے قیام و ثبات کے ہم معنی ہے۔ اس عقیدہ کی صداقت وصحت کو فرض کرنے میں جیمس نے اور بہت سے ماہرین نفسیات کا ساتھ دیا ہے۔ لیکن وہ ایک بہت دلچسپ مغالطہ، اقتراح المسئول میں پھنسا ہوا تھا جو اس وقت تک زیر بحث ہے[1]۔ بعض فلاسفہ و ماہرین نفسیات ایسے ہیں، جن کا خیال ہے کہ حافظہ دماغی اثرات کے ثبات و قیام پر موقوف و مشروط نہیں ہوتا، بلکہ یہ ایک خالصۃً روحانی، ذہنی، وظیفہ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ہمارا تجربہ ہمارے ذہن پر ایک ناقابل محو اثر چھوڑ جاتا ہے، جس کو ہم کبھی نہیں بھولتے۔ ان کے نزدیک کسی بات کے بھول جا سکنے میں فتور مذکورۂ بالا اجزا میں سے تیسرے کا ہوتا ہے، نہ کہ دوسرے کا۔ پروفیسر فرائڈ، اور اس کے شاگردوں، یعنی متعلمان نفسی تحلیل، کی نفسیات بھی اسی عقیدہ کی طرف اشارہ

---

[1] ۔ اور جس کو خود جیمس نے اپنی بعد کی تصانیف میں ایسا ہی کہا ہے (مصنف)

کرتی ہے اگرچہ جہاں تک مجھے علم ہے فرائڈ نے اب تک اسے صراحتہً بیان نہیں کیا ہے۔ یہ زیادہ تر اس واقعہ پر مبنی ہے کہ نوم ہبنا طیقی، اور دیگر غیر معمولی حالات (خصوصاً ڈوبنے یا کسی اور تشدد کی وجہ سے مرنے کے قریب ہونے) میں ایک شخص کو اکثر ایسی باتیں یاد آتی ہیں جن کو وہ اپنی عام اور معمولی حالت میں یاد نہ کر سکتا تھا۔

کیا مشق سے خازنیت کی اصلاح ہو جاتی ہے؟

ماہیت خازنیت کے متعلق یہ دونوں عقائد اس سوال کا جواب نہیں دیتے کہ کیا مشق سے خازنیت کی اصلاح ہو سکتی ہے؟ اس سوال کا جواب صرف تجربی مشاہدے سے دیا جا سکتا ہے۔ یہ واقعہ کا ایک سیدھا سادھا سوال ہے، جس کا جواب اختیاری مشاہدے سے دیا جا سکتا ہے، اگرچہ ماہیت خازنیت کے متعلق ہم پھر بھی بے علم ہی رہتے ہیں۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے، اس سوال کی اب تک صرف ایک اختیاری تحقیق ہوئی ہے، یعنی وہ خودبین فے اور مس ایم اسمتھ نے حل کی ہے[۱]۔

یہ تو ظاہر ہے کہ تعلم و باز تعلم کے سادہ طریقے سے یہ مشکل حل نہیں ہو سکتی، کیونکہ مشق سے جو اصلاح "تعلم" کی ہوتی ہے وہ "باز تعلم" کے عمل پر بھی اثر کر سکتی ہے۔ خازنیت کی اصلاح کو منکشف کرنے کے لئے ہم کو اس اصلاح کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے جو علی الترتیب "تعلم" اور "باز تعلم" کے عرصہ مشق کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اگر ان دونوں کی اصلاح مساوی ہے تو پھر خازنیت کی اصلاح کا دعوی باطل ہے۔ لیکن اگر "باز تعلم" میں، "تعلم" کی نسبت، اصلاح زیادہ ہے، تو پھر فرض کیا جا سکتا ہے کہ یہ فاضل اصلاح

---

[۱] Some Experiments in Learning and Retention مندرجہ "برٹش جرنل آف سائکالوجی" جلد دہم (مصنف)

مشق سے خازنیت کی اصلاح پر دلالت کرتی ہے۔ یہ گویا ہمارے طویل اختبار کا خاکہ تھا جس میں چھ معمولوں میں سے ہر ایک نے کئی مہینوں تک ہر روز الفاظ کی نئی قطاروں کا "تعلم" کیا، اور پھر چوبیس گھنٹوں کے بعد ان کا "باز تعلم" کیا۔ اس اختبار سے معلوم ہوا کہ "تعلم" اور "باز تعلم" دونوں میں بہت اصلاح ہوئی، اور تین معمولوں میں "باز تعلم" کی اصلاح "تعلم" کی اصلاح کی بہ نسبت، بہت زیادہ تھی۔ اس نتیجہ سے مشق کی بدولت خازنیت کی اصلاح پر دلالت ہوتی ہے + اس اہم نتیجہ کے قطعی ثبوت کے لئے تو یقیناً اس بات کی ضرورت ہے، کہ اس قسم کا اختبار بہت سے معمولوں پر کیا جائے۔ لیکن اگر ان تمام اختبارات سے بھی یہی نتائج برآمد ہوں تب بھی اس کی تاویل و تعبیر مشتبہ رہ سکتی ہے کیونکہ بہت ممکن ہے کہ مشق مذکورہ بالا تین وظائف میں سے پہلے کی نسبت تیسرے کی زیادہ اصلاح کرتی ہو۔ یعنی یہ کہ ہو سکتا ہے کہ ارادۃً احیا کرنے کی قابلیت مشق سے بہتر ہو جاتی ہو۔ ہم نے اس تحقیق کا ذکر صرف اس غرض سے کیا ہے کہ قارئین کو معلوم ہو جائے، کہ اس قسم کی اختباری تحقیق سے ان مسائل پر روشنی پڑ سکتی ہے، جن کی عملی اہمیت، اور نظری دلچسپی، بہت زیادہ ہے +

کیا عادت اور حافظہ دونوں ایک ہی وظائف ہیں؟

"حافظے" کی مذکورہ بالا اختباری تحقیقات سے جو تفصیلی نتائج پیدا ہوتے ہیں، ان سے بھی زیادہ عام دلچسپی کا سوال یہ ہے، کہ یہ وظیفہ، جس کی یہ تمام تحقیق ہو رہی ہے، اصل میں ہے کیا؟ یہ وہ سوال ہے، جو اختباری محققین میں سے کسی کے خیال میں نہیں آیا۔ اس میدان کے تقریباً تمام اختباری محققین نے حافظہ و تلازم کے عضویاتی نظریے کی صحت کو تسلیم کر لیا ہے۔ اس نظریے کے مطابق تمام وہ چیز جس کو ہم حافظہ و تلازم کہتے ہیں، در اصل کچھ نہیں سوائے اس کے کہ دماغ میں ایسے راستے قائم اور مستقل،

ہو جاتے ہیں کہ عصبی رو کے سیلان کے لئے جن کی مزاحمت کم ہوتی ہے۔ یہ نظریہ نہایت آسانی سے نظریہ "تصورات" اور اس نظریہ کے ساتھ خلاو ملا پیدا کر لیتا ہے کہ "تصورات" ان "احساسات" اور "تمثالات" پر مشتمل ہوتے ہیں جو متلازم ہو کر ایک مجموعے یا گچھے کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اسی طرح کردار کا میکانکی نظریہ بھی اس کو بہت جلد قبول کر لیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح "تصورات" متلازم "تمثالات" کے گچھے کہے جاتے ہیں اسی طرح کردار کی پیچیدہ اور مرکب صورتیں متلازم اضطرارات کے گچھے کہلاتی ہیں اور فرض کیا جاتا ہے کہ مختلف "احساسات" یا "تمثالات" کسی نہ کسی طریقے سے مختلف اضطرارات کے ساتھ موتلف ہیں۔ "تلازم" گویا ایک کم مزاحمت والا راستہ ہے جو دو اضطراری قوسوں کو ایک پیچیدہ قوس کی صورت میں مرکب کرتا ہے +

یہ تمام نظریئے اس خوبی سے باہم مل کر ایک معقول اور قابل فہم مرکب نظریہ (یعنی یہ کہ حافظہ اور جسمانی عادت دراصل ایک ہی وظائف ہیں) اپناتے ہیں کہ چند جزئی اختلافات کے ساتھ اس مرکب نظریے کو عام طور پہ تسلیم اور قبول کر لیا گیا ہے اور اکثر نے تو اس کو بلا چوں وچرا اور اس کی مشکلات کو معلوم کرانے کی کوشش کے بغیر ہی مان لیا ہے۔ یہ نظریہ واقعات کی اس قدر کثیر تعداد پر مبنی ہے کہ صرف ایک غیر معمولی طور پہ آزاد اور اجتہادی ذہن ہی اس کو تحدی کرنے کی جرأت کرے گا۔ پروفیسر برگساں ایسا ذہن رکھتا ہے۔ چنانچہ اس نے نہایت جرأت کے ساتھ ان تمام دور رس مفروضات و مزعومات کو تحدی کی ہے جو حیات اور ذہن کی میکانکی توجیہات و تاویلات کی جان ہیں۔ میں یہاں پروفیسر برگساں کے استدلال کی تفاصیل کو نظر انداز کر کے صرف اس قسم تنقید کی طرف اشارہ کروں گا جو اس نے تجویز کی ہے +

برگساں کہتا ہے کہ ہم کو عادت اور حقیقی حافظے میں تفریق کرنی چاہئے۔ عادت کا تعلق جسم سے ہوتا ہے اور حافظے کا ذہن سے ۔ یہ عضویاتی نظریہ کہ نظام

لہ "زمانہ ماضی دو متمیز صورتوں میں باقی رہتا ہے۔ اول حرکی مشینوں میں (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

اعصاب میں کم مزاحمت کے راستے ہوتے ہیں، جو عصبی رو کے بار بار گزرنے سے قائم، اور گہرے ہوتے ہیں، عادت کی ماہیت کے لئے تو غالباً بہت موزوں ہے، لیکن خالص حافظے پر اس سے کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ بے معنی الفاظ کی قطاروں کے یاد کرنے کے طریقوں سے حافظے کی نام نہاد تحقیقات دراصل عادت کی تحقیق ہے، نہ کہ حافظے کی، اور جو کچھ نتائج کہ ان تحقیقات سے حاصل ہوتے ہیں، وہ قوانین عادت ہیں، نہ کہ قوانین حافظ۔ لیکن محاکاتی (احیائی) تخیل کی تقریباً تمام مثالوں میں ہم کو عادت اور حافظے کے مرکب سے معاملہ پڑتا ہے۔ بے معنی الفاظ کے اختبارات میں طرز عمل کو سادہ تر، اور معیاری، بنانے کے لئے جس قدر احتیاطیں ہم کرتے ہیں، وہ سب عادت پر تو زور دیتی ہیں اور حافظہ کا حصہ کم کرتی جاتی ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ بے معنی الفاظ کا انتخاب اس لئے ہوتا ہے، کہ ہمارا مواد اُن سابقاً متشکل تلازمات سے پاک ہو، جو ہر مانوس لفظ کا لازمہ ہوا کرتے ہیں۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے، کہ اس طرح "معنون" یا مفہوم کا عنصر اقل قلیل ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی مقصد کا جزو بھی تا بہ حد امکان غیر متغیر کر دیا جاتا ہے، لیکن یہ بھی اقل قلیل ہو جاتا ہے۔ معمول ان الفاظ کو یاد کرتا ہے، لیکن محض اس لئے کہ علم کو ترقی دینے کی خاطر اس کام کا ارادہ اس کی تحریک کرتا ہے۔ تاہم باوجود اس تمام سادگی کے، جو عادت کے غلبہ کا باعث ہوتی ہے، اور جو الفاظ کے احیا کو ایک حرکی عادت، یا حرکی مشین، (جس کو ہم نے مشق سے حاصل کیا ہے) کی محض کارفرمائی میں تحویل کرتی ہے، "حقیقی ذہنی فعلیت" اور "حقیقی حافظہ" کے اثرات اس تمام عمل میں غیر مشتبہ ہیں۔ اکثر اختباری نتائج سے صاف ظاہر ہوتا ہے، کہ الفاظ کی ایک قطار کے "تعلم" اور اس کے احیا، دونوں میں مختلف الفاظ میں وہ تعلق نہیں ہوتا، جو ایک زنجیر کی کڑیوں میں ہوا کرتا ہے۔ بخلاف اس کے ہر قطار ذہن کے لئے ایک وحدت ہے، کیونکہ معمول

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اور دوم قائم بالذات یادداشتوں میں۔ . . . اُس سبق کا حافظہ جس کو ہم نے "حفظ یاد" کیا ہے، عادت کی تمام علامات رکھتا ہے، . . . . . لیکن ہر متعاقب قرارت کا حافظہ عادت کی کوئی علامت نہیں رکھتا . . . . ان دونوں حافظوں میں سے ایک تو خالص حافظہ ہے اور دوسرا وہ حافظہ ہے جس کی تاویل عادت سے ہوئی ہے۔" (دیکھو اس کی کتاب Matter and memory باب دوم (مصنف)

اس کو قصداً ایسا سمجھتا ہے۔ بالفاظ دگر ہر قطار، بحیثیت مفکور، ایک طلبی تسلسل رکھتی ہے، یا زیادہ صحت کے خیال سے یوں کہو کہ ہر قطار کا تفکر "تصورات" یا حرکات، کا سلسلہ، یا تعاقب، نہیں، بلکہ یہ ایک کل شیئے پر تفکر ہے، جس کے اجزا ر کا نام یکے بعد دیگرے لیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ ایک لمبی قطار کا تعلم غیر متناسب طور پر مشکل ہوتا ہے مثلاً اگر آٹھ الفاظ کی قطار کے تعلم کے لئے چھ قراُتوں کی ضرورت ہوتی ہے، تو سولہ الفاظ کی قطار کے تعلم کے لئے چھ بلکہ بارہ، قرأتیں بھی کافی نہیں ہوتیں۔ ان کے لئے شائد چالیس، یا پچاس، یا اس سے بھی زیادہ، قراُتوں کی ضرورت ہوتی ہے +

پھر جب تم اس قطار کو بہت دفعہ پڑھ لیتے ہو تو پھر اس کے الفاظ تمہاری زبان سے، تمہاری کوشش کے بغیر، نکلتے چلے آتے ہیں، اور ان کو زبان سے ادا کرنے سے قبل تم کو ان کا علم بھی نہیں ہوتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ الفاظ گراموفون سے نکل رہے ہیں، اور تم ان کو سن رہے ہو۔ اس عمل میں ربط ضبط پیدا کرنے، یا اس کو زیر تصرف لانے، کی ہر کوشش سے الفاظ کے اعادے کی روانی میں خلل پڑنے کا اندیشہ ہوتا ہے، اور یہ ایک پختہ حر کی عادت، یا بقول بعض "ثانوی طور پر قسری عمل" کی علامت ہے۔ اس قسم کی حر کی عادت ان تجربات کی یادداشت کو شامل نہیں، جن کے ذریعہ سے یہ حاصل ہوئی تھی۔ یہ ایک میکانکی عمل سے ممکن ترین مشابہت رکھتی ہے، اس میں گویا ایک مشین کام کرتی ہے، جیسے کہ میکانکیت کے مطابق ہمارے ہر کردار میں کیا کرتی ہے۔ لیکن، جیسا کہ برگسان نے بھی بتایا ہے، ہم کر سکتے ہیں، کہ عادی فعل کے دوران میں حافظے کو بھی بروئے کار لے آئیں۔ چنانچہ ہم ان قراُتوں میں سے کسی ایک کو یاد کر سکتے ہیں، جن کے اعادے سے ہم نے اس قطار کو حفظ کیا ہے۔ ان قراُتوں میں سے ہر ایک ایک واحد واقعہ تھی، اور ان میں کسی کو یاد کرنا بھی اتنا ہی انوکھا واقعہ ہے، جو تمام دیگر ذہنی واقعات سے علیحدہ ہے، اور یاد کئے ہوئے واقعہ سے ایک انوکھا تعلق رکھتا ہے۔ بخلاف اس کے حر کی عادت تمام مختلف و متعاقب قراُتوں کا مجموعی اثر ہے، اور ان میں سے کسی سے بھی کوئی انوکھا تعلق نہیں رکھتی +

پھر ہم کو معلوم ہے، کہ ایک عادتِ حرکت قائم کرنے کے لئے حرکات کے اس سلسلے کی بالکل، یا تقریباً بالکل، مشابہ حالات میں کئی مرتبہ تکرار کرنے کی ضرورت

پڑتی ہے حالانکہ کسی بہت زیادہ دلچسپ منظر، یا بہت زیادہ دلکش نغمہ کا واحد اور اک ہی ہم کو اس قابل بنا سکتا ہے کہ ہم اس منظر، یا نغمے کو یاد کرلیں، یا اس کے احساسی نمونے کی تمام تفاصیل کا صحت کے ساتھ احیا کرلیں۔ تاہم اگر "حافظہ" اور "عادت" بعینہ ایک ہی وظائف ہیں، تب بھی احساسی نمونے کا احیا اس قسم کے بہت سے عصبی روابط پہ منحصر سمجھا جانا چاہیئے جن میں سے چند حرکی عادت میں شامل ہوتے ہیں۔ لہٰذا اب سوال یہ ہے کہ اس قیاس کے مطابق احساسی حافظہ پر اس بڑی فوقیت کی توجیہ کس طرح ہوگی؟ میرا خیال تو یہ ہے کہ نفس اس قسم کے واقعات کا وجود حافظہ اور حرکی عادت کی عینیت کے قیاس پر ایک ناقابل جواب اعتراض ہے +

مختصر یہ کہ یہ عام عقیدہ کہ "عادت" اور "حافظہ" اساساً بعینہ ایک ہی وظائف ہیں، اور یہ کہ دونوں کی توجیہ مساوی طور پر، اصول "تلازم" سے ہوسکتی ہے، بداہتہً ناقابل قبول ہے۔ لیکن اس ضمن میں یہ خیال رکھنا چاہیئے کہ تلازم سے ہماری مراد دماغ میں کے وہ راستے ہیں، جن کی مزاحمت ہوتی ہے +

طریق[۱] لزوم کے استعمال سے اس اعتراض کا اختیاری امتحان ہوسکتا ہے۔ یہ وہ طریقہ ہے جس نے زمانۂ حال میں بہت ترقی پائی ہے، اور نفسیات میں جس کے استعمال سے بہت دلچسپ نتائج برآمد ہوئے ہیں۔ مسئلہ زیر بحث کے لئے اس کا استعمال مندرجہ ذیل استدلال پر موقوف ہے:۔ اگر "عادت" اور "حافظہ" اور "تلازم" ایک مشترک وظیفہ، یعنی دماغ کی قابلیت اثرپذیری، یا اس آسانی اور سہولت پر منحصر ہے، جس سے دماغ میں نئے راستے قائم، اور محفوظ ہوتے ہیں، اور اگر بقول جیمس "یہ ایک

---

[۱] Correlation Method — نفسیات میں اس طریقے کا استعمال، اور اس کی نشو و نما زیادہ تر پروفیسر سپیئرمین Prof Spearman کی اس محنت کا نتیجہ ہے جو برٹش جرنل آف سائیکالوجی، اور دیگر جرائد میں بشکل مضامین شائع ہوئی ہے۔ اس طریقے پر ایک نہایت نفیس بحث ولیم براؤن اور گوڈفرے ٹامسن (Godfrey Thomson) کی کتاب Essentials of Mental Measurement میں ملے گی (مصنف)

عضویاتی صفت ہے، جو ہماری سرشت میں ہوتی ہے" تو اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ خازنیت کے اعتبار سے افراد انسانی کے اختلافات اسی ایک "عضویاتی صفت" کے خلقی اختلافات کے مظاہر ہونگے، اور یہ کہ جس شخص کا حافظہ اچھا ہوگا، وہ مختلف حرکی عادات، اور تمام قسموں کے "تلازمات" بہت جلد قائم کرے گا، اور ان کو نہایت صحت کے ساتھ اپنے دماغ میں محفوظ رکھے گا۔ بخلاف اس کے، اگر یہ افتراض غلط ہے، اگر (بقول برگساں) حافظہ اور عادت دو بالکل علیحدہ وظائف ہیں، تب ہو سکتا ہے، کہ اچھے حافظے والا شخص آسانی کے ساتھ عادات قائم نہ کر سکتا ہو، یا بالعکس۔ یعنی یہ کہ اگر جیمس کا دعوی صحیح ہے، تو حافظے کی خوبی اور عادت کی خوبی میں بہت اعلی ایجابی لزوم ہونا چاہیئے۔ اور اگر یہ دعوی غلط ہے، تو ہو سکتا ہے کہ لزوم کی یہ صورت ہی نہ ہو، بلکہ معکوس، یا سلبی، لزوم ہو۔ یا زیادہ عام فہم الفاظ میں یوں کہو کہ اگر جیمس کا دعوی صحیح ہے، تو ایک ہی فرد میں حافظے اور عادت کی خوبی میں نسبت مستقیم ہونی چاہیئے، اور اگر یہ غلط ہے، تو ان کی نسبت معکوس ہونی چاہیئے۔ علاوہ ازیں، (اور یہ بہت اہم دلیل ہے) اگر بہت سے افراد کے مشاہدے سے ہم کو معلوم ہو کہ حافظے اور عادت کی خوبی میں نسبت مستقیم نہیں ہے، بلکہ اکثر اشخاص ایسے ہیں، جن کا حافظہ تو اچھا ہے، لیکن وہ تشکیل عادات میں کمزور ہیں، (یعنی اگر حافظے اور عادت کی خوبیوں کے درجہ میں ایجابی لزوم نہیں)، تو یہ کافی قوی شہادت اس بات کی ہوگی، کہ یہ افتراض غلط ہے، اور یہ کہ عادت اور حافظہ بالکل مختلف وظائف ہیں۔ میں نے اور مس ایم سمتھ نے اس قسم کے مشاہدات کئے ہیں۔ ہم نے پہلے یہ فرض کر لیا کہ اگر حافظہ اور عادت دو مختلف وظائف ہیں، تب بھی یہ ان تمام اعمال میں ملے جلے پائے جاتے ہیں، جن میں اچھائی اور خوبی کے درجہ کی صحیح تعیین ہو سکتی ہے۔ اس کے بعد ہم نے بہت سے (اکتالیس) معمولوں کا دو قسم کے چار کاموں میں امتحان لیا۔ ان میں سے ایک قسم کے دو کام ایسے تھے، جن میں تشکیل عادت کا جزو غالب تھا، اور باقی دو میں

تا بہ حد امکان حقیقی حافظہ زیادہ تھا، اور تشکیل عادت کم۔ جب ہمارے معمولوں کا امتحان ختم ہو گیا، تو ہم نے ان کو چاروں کاموں میں درجۂ کامیابی کے مطابق ان کو نمبر دیدئے۔ اس کے بعد پھر ہم نے تمام معمولوں کے ہر کام میں درجۂ خوبی کے تناسب کی تعیین کی، اور پھر چاروں کاموں میں سے ہر ایک کی خوبی کا باہم مقابلہ کیا۔ اس تمام عمل سے ثابت ہوا کہ عادت کے دو کاموں، اور حافظہ کے دو کاموں، میں باہمی لزوم کا بہت اعلیٰ مثبت درجہ تھا۔ لیکن عادت کے کام اور حافظے کے کام میں باہمی لزوم کا درجہ بہت نیچا، یا منفی، تھا۔ لہٰذا اس شہادت سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ عام اعتراض غلط ہے، اور یہ کہ برگسان کا یہ عقیدہ صحیح ہے، کہ عادت اور حافظے کی ماہیت بالکل مختلف ہے +

تذکر میں معنوں کی اہمیت

حرکی عادت اور حافظے کی تفریق کا مزید ثبوت اس وقت ملتا ہے، جب ہم اس بات پر غور کرتے ہیں، کہ "معنی" کی وجہ سے اخیا میں بہت سہولت پیدا ہو جاتی ہے۔ جب ہم بے معنی الفاظ کی قطاریں حفظ کرتے ہیں، تو ہم گویا ایک ایسا کام کرتے ہیں، جس میں حقیقی حافظے کا بہت کم، اور حرکی عادت کی تشکیل کا بہت زیادہ حصہ ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم اشعار حفظ کرتے ہیں، تو یہ کام ایسا ہے، جس میں حافظہ غالب ہوتا ہے، اور حرکی عادت مغلوب۔ اسی وجہ سے اشعار کا حفظ کرنا بہت زیادہ آسان ہوا کرتا ہے۔ ہم میں سے اکثر رباعی کو صرف ایک دفعہ، یا زائد سے زائد دو یا تین مرتبہ پڑھ کر یاد رکھ سکتے ہیں، باوجود اس کے کہ اس میں بیس پچیس سے زائد الفاظ ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اسی قدر بے معنی الفاظ کی قطار حفظ کرنا چاہیں، تو پچاس ساٹھ مرتبہ پڑھنا پڑتا ہے۔ اس تفاوت کی توجیہ کس طرح ہو گی؟ میکانکیت، جو عادت اور حافظہ کی تفریق کی قائل نہیں، صرف یہ کہہ سکتی ہے، کہ الفاظ میں سابقاً تشکیل تلازمات بے انتہا ہوتے ہیں، اور مہمل الفاظ ان تلازمات سے محروم ہوتے ہیں۔ لیکن ایک لفظ

الفاظ کے درمیان نئے تلازمات کے گرد بہت سے سابقاً متشکل تلازمات کا اجتماع فی نفسہٖ قائم کرنے میں پیچیدگی اور وقت پیدا کرتا ہے۔ اختبارات سے ہمارے اس قول کی باسانی تصدیق ہو سکتی ہے۔ لہٰذا یہ توجیہ فی الواقع کوئی توجیہ نہیں۔ واقعہ یہ ہے، کہ مہمل الفاظ کی قطار یاد کرنے میں ہم دراصل ایک عادتِ تکلم، یا حرکی شئین، قائم کرتے ہیں۔ اس کے برخلاف اشعار یاد کرتے میں ہم نہ صرف الفاظ کے معنوں کو سمجھتے ہیں، بلکہ ان روابط کے بھی، جن کی وجہ سے یہ الفاظ مل کر جملے بناتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہم الفاظ کے تمام سلسلے اور مرکب جملوں کے معنوں کو یاد بھی رکھتے ہیں۔ بعض اوقات تو ایسا ہوتا ہے، کہ معنی تو ہم کو یاد رہ جاتے ہیں، اور الفاظ ذہن سے محو ہو جاتے ہیں۔ لیکن معنوں کے یاد رہ جانے سے الفاظ کے احیا میں بہت سہولت ہوتی ہے، کیونکہ یہ معنی اپنے آپ عین ان ہی الفاظ میں ظاہر کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں +

جس طرح ہم نے اس سے قبل جسمانی اور ذہنی عادات میں تفریق کی ہے، اسی طرح اب ہم عصبی اور ذہنی تلازمات میں تفریق کرتے ہیں۔ حرکی عادت عصبی تلازم کا نتیجہ ہوتی ہے، اور حقیقی حافظہ ذہنی تلازم کو شامل ہوتا ہے، اور ذہنی تلازم ایک ایسا اصول ہے، جو ایک بالکل علیحدہ قسم کا معلوم ہوتا ہے۔ یہ فرق مندرجہ ذیل سادہ اختبار سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے:۔ بیس ایسے الفاظ کی ایک فہرست بناؤ، جن میں سے ہر ایک لفظ کسی شئے پر دلالت کرتا ہو، اور یہ تمام اشیا ایسی ہونی چاہئیں، کہ ہر ایک شئے اپنے مابعد کی شئے سے کوئی بدیہی اور مانوس تعلق رکھتی ہوں۔ مثلاً ذیل کی فہرست لو:۔ درخت ــ لکڑی ــ میز ــ کتاب ــ ورق ــ چاندی ــ روپیہ ــ بنک ــ نافع ــ جائداد ــ انتظام ــ کفایت شعاری ــ بخل ــ کنجوس ــ منحوس ــ مانوس ــ دوست ــ دشمن ــ دشمنی ــ اہرمن۔ اس اختبار میں ہم کو معلوم ہوگا، کہ اکثر تعلیم یافتہ اشخاص اس تمام فہرست کو صرف ایک دفعہ سن کر دہرا سکینگے، بشرطیکہ یہ آہستہ آہستہ اور باآوازِ بلند ان کے سامنے پڑھی جائے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ضروری ہے، کہ (۱) وہ ان الفاظ کو اسی ترتیب میں یاد رکھنے کا کام اپنے ذمہ نے لیں، اور (۲) وہ ان الفاظ کے معنی اخذ کر لیں، اور اشیاء مذکورہ کے تعلقات معلوم کر لیں ــ

تاہم، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، بیس، یا تیس، الفاظ کی فہرست کو دہرانا سیکھنے کے لئے ہم میں سے اکثروں کو بہت دقت اٹھانی پڑتی ہے، اور اس تمام فہرست کو سو، یا زائد، مرتبہ بڑے غور اور توجہ سے پڑھنا پڑتا ہے[1]۔ لہذا اب سوال یہ ہے کہ اس تفاوت عظیم کی بنا کیا ہے؟ ظاہر ہے، کہ یہ اس واقعہ پر مبنی ہے کہ ایک صورت میں تو ہم تلازم بالعادات پر غور کر رہے ہیں، اور دوسری میں "تلازم بالمعنی" پر۔ مہمل الفاظ محض آوازیں ہیں، کہ جن سے سوائے ان کی مطبوعہ شکل کے اور کچھ مدلول نہیں ہوتا۔ بامعنی الفاظ اشیاء پر دلالت کرتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کی وجہ سے کسی ایسے بڑے ذہنی نظام میں فعلیت ہوتی ہے، جو ذہن کی منتظم ساخت میں پہلے ہی سے کوئی مقام رکھتا ہے۔ پھر جب دو متعاقباً نہ کور اشیا کے تعلقات معلوم کر لئے جاتے ہیں، تو ہر نظام دوسرے کے ساتھ تعامل کرتا ہے۔ الفاظ بصورت محض آواز، یا بحیثیت آلاتِ تکلم کی محض حرکات، کے ہیچ ہیں۔ اصلی اہمیت ان کے معنوں کی ہے۔ اگر تم دو زبانوں سے مساوی طور پر واقف ہو، تو ہو سکتا تھا، کہ ہماری مذکورہ بالا فہرست میں آدھے لفظ ایک زبان کے ہوتے، اور آدھے دوسری کے، اور اگر اس غیر زبان کے الفاظ کے معنی وہی ہیں، جو ہماری موجودہ فہرست کے الفاظ کے ہیں، تو پھر اس عمل میں کوئی فرق نہ پڑے گا اور ہمارے کام میں کوئی دشواری پیش نہ آئے گی۔ یہ ممکن ہے، کہ تم نے الفاظ "کفایت شعاری" اور "بخل" یا "چاندی" اور "روپیہ" مختلف مواقع پر یکے بعد دیگرے بولے، یا سنے ہوں، لیکن جو تلازم کہ ان اشیا میں تمہارے ذہن میں قائم ہوتا ہے، وہ اس کا نتیجہ نہیں ہوتا۔ بخلاف اس کے یہ اس بات کا نتیجہ ہے، کہ

---

[1] جس حد کی عادت سے اس فہرست کے دُہرانے میں سہولت ہوتی ہے، اس کے قائم کرنے میں بھی کوشش، یعنی طلب، بہت اہمیت رکھتی ہے۔ اگر کوئی فہرست نہایت بے غرضی کے ساتھ بار بار پڑھی جائے، تو اس کو "زبانی" دہرانے کے لئے بہت زیادہ قرأتوں کی ضرورت پڑتی ہے، بہ نسبت اس حالت کے جب اس فہرست کو یاد کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ چنانچہ میں نے اور مسٹر ایم اسمتھ نے اپنے اختبارات میں یہ دیکھا کہ اگر کوئی معمولی بارہ الفاظ کی ایک قطار کو یاد کرنے میں حالت انفعالیت اختیار کر لیتا تھا، تو اس کو دو سو قرأتوں کی ضرورت پڑتی تھی۔ حالانکہ اگر وہ اسی قطار کو توجہ اور غور سے پڑھتا تھا، تو صرف نو قرأتیں کافی ہوتی تھیں (مصنف)

مذکورہ اشیا ایک ہی موضوع بحث سے تعلق رکھتی ہیں۔ پھر جب لفظ "روپیہ" کے بعد لفظ "بنک" ذہن میں آتا ہے، تو اس میں محض لفظی تلازم ہی کام نہیں کرتا۔ اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ تمہارا "روپیہ" ہمیشہ بنک میں رہتا ہے۔ اگر یہ صورت نہ ہو، تو پھر احیا کے وقت لازمی طور پر دشواری پیش آئے گی۔ اسی طرح لفظ "کنجوس" کے بعد لفظ "منحوس" نہایت آسانی سے تمہارے ذہن میں آتا، نہ اس وجہ سے کہ ان دونوں میں تجنیس صوتی ہے، اور اس لئے متلازم ہیں، اور نہ اس سبب سے کہ ان دونوں الفاظ کے ادا کرنے میں ایک ہی حرکی مشینیں کام کرتی ہے۔ اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں الفاظ کے معنوں میں ایک ایسا تعلق ہے، جس سے شائد تم پہلے واقف نہ تھے +

اس تمام تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ احیائی تخیل حرکی عادت کی کارفرمائی سے بہت مختلف ہے۔ ان دونوں کو ملانے کی کوشش کرنا، جیسے کہ میکانکیت نے کی ہے، ذہنی عمل کے بیان میں ایک بے کار اور گمراہ کن سادگی و صفائی پیدا کرنا ہوگا۔ ہم اعمال تلازم پر ذہنی نشو و نما کے زیر عنوان مزید غور کریں گے۔ اب ہم ایک ترقی یافتہ ذہن کے اعمال کے بعض خصوصیات کا تذکرہ کرتے ہیں +

حافظہ یا تذکر محدود معنوں میں

ماہرین نفسیات تخیل اور حافظے پر بالعموم الگ الگ بابوں میں بحث کرتے ہیں، گویا یہ بالکل مختلف اور متمیز وظائف یا قوا ہیں۔ لیکن میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کو اس طرح توڑنا کس لحاظ سے مفید ہو سکتا ہے +

تخیل، یا اشیائے بعیدہ کا تفکر، تین صورتیں اختیار کرتا ہے۔ (۱) محض تخیل (۲) پیش بینی، اور (۳) تذکر۔ پہلی صورت سب سے زیادہ ابتدائی اور اساسی معلوم ہوتی ہے، کیونکہ، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، یہ اس پیش بینی میں مدد کرتا، اور اس کو مستقبل میں پھیلاتا ہے، جو تمام ادراکی تفکر میں شامل ہوتی ہے۔ اس کے مقابلے میں "پس بین"[1] حالت

---

[1] Retrospective

تخیل کو ماضی کا تفکر' یا تذکر' بناتی ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے' کہ یہ بعد میں پیدا ہوتی ہے' کیونکہ
اس سے ابتدائی "سامنے کی طرف دیکھنے" کی حالت کا انعکاس مدلول ہوتا ہے۔ اغلب
یہ ہے' کہ کوئی حیوان بھی اس "پس بین" حالت تک نہیں پہونچنے پاتا' اور اس لئے ماضی کا'
بحیثیت ماضی' تخیل نہیں کرتا۔ سادہ تخیل میں آیندہ' یا گزشتہ' زمانے کی طرف کوئی
متعین اشارہ نہیں ہوتا۔ یہ پیش بینی سے تذکر کے ترقی پانے میں شاید انتقالی درجہ ہے'
اس میں تعطیل فعل تخیلی پیش بینی سے بھی زیادہ ہوتی ہے۔ بچہ بہت ہی کم چیزوں کا تذکر
کرسکتا ہے۔ اس کا تمام تذکر زیادہ تر اس فعل کی خاطر ہوتا ہے' جو مستقبل قریب میں ہونے
والا ہے۔ صرف بڈھے' یا متوسط العمر' لوگ جوانی کو یاد کرکے سرد آہیں بھرا کرتے
ہیں! بچہ اپنے ادراک اور گزشتہ تخیل میں فرق بھی بمشکل ہی کرتا ہے۔ وحشی اور غیر متمدن شخص
بھی ان کے درمیان بدقت تمام حد فاصل قائم کرسکتا ہے۔ وہ اپنے "خوابہائے
بیداری" اور سونے کی حالت کے تخیلات کو اپنے ادراکی تجربات کے ساتھ خلط ملط
کرتا ہے۔ ان کی تفریق دراصل ہے بھی بہت مشکل صحت اور صفائی کے ساتھ یہ
تفریق ہم صرف مشق و تربیت کے بعد کرسکتے ہیں۔

لفظ "حافظہ" کا استعمال بعض اوقات وسیع ترین معنوں میں ہوتا ہے۔ اس
لحاظ سے اس میں تمام وہ اثر شامل سمجھا جاتا ہے' جو ہمارا گزشتہ تجربہ ہمارے
موجودہ تجربے پر کرتا ہے۔ پھر گزشتہ تجربہ موجودہ تجربہ کی تعیین ذہنی ساخت کے
ان تغیرات کی وساطت سے کرتا ہے' جو اس گزشتہ تجربہ کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ ذہنی
ساخت کے پایدار تغیرات گزشتہ اور موجودہ تجربات کے درمیان روابط کا
کام دیتے ہیں۔ وسیع معنوں میں تمام' یا اکثر تخیل' اور بلا شبہ اکثر ادراک' حافظہ
کو شامل ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے' کہ ذہنی ساخت کی تعمیر خلقی بنا پر' تجربہ کے
ذریعے سے ہوتی ہے' اور بالغ العمر فرد انسانی میں اکتسابی ساخت' بلحاظ تکمیل و
ترکیب' خلقی بنائے ساخت پر بہت فائق اور غالب ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے
محدود ترین معنوں میں حافظہ' تا تذکر' اشیا کی اس صورت کے تخیل پر دلالت
کرتا ہے' جس کا تجربہ زمانۂ ماضی میں ہوا تھا۔ یعنی یہ' کہ وہ شخص اس شئے کے تخیل
میں یہ معلوم کرلیتا' یا پہچان جاتا ہے' کہ یہ شئے' خود اس کے اپنے گزشتہ تجربے سے

تعلق رکھتی ہے۔ ان دونوں حدود کے درمیان حافظے کی صراحت کے بہت سے درجے ہیں +

حقیقی تذکر کی سادہ ترین صورت ادراکی شناخت ہے۔ تمام ادراک جو گزشتہ تجربے پر موقوف ہوتا ہے، وسیع معنوں میں شناخت کو شامل ہوا کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ ہم موجودہ شئے کو اسی قسم کے دیگر اشیا کی فہرست میں ضمناً داخل کر دیتے ہیں۔ اصلی، اور محدود ترین معنوں میں شناخت میں یہ بات بھی شامل ہوتی ہے، کہ ہم اس فرد شئے کو، بحیثیت اس شئے کے، تمیز کر لیں، اور اس وقت و مقام کو ذہن میں لے آئیں، جب اور جہاں اس کا ادراک ہوا تھا۔ مثلاً ہم کسی شخص کو دیکھ کر کہیں کہ یہ وہ شخص ہے، جس کو میں فلاں دن فلاں دعوت میں دیکھا تھا۔ عملی زندگی میں عام طور پر یہ فرض کر لیا جاتا ہے، کہ یہ ایک ایسا کرتب ہے، جس کو تمام عام اور معمولی انسان آسانی اور صحت کے ساتھ کر سکتے ہیں۔ لیکن نفسیاتی تحقیق سے یہ واضح ہونے لگا ہے، کہ یہ فرض درست نہیں۔ پھر شہادت اور اس کی قابلیت اعتماد پر دقیق و عمیق تحقیقات نے غلطی کے بہت سے سرچشمہ منکشف کئے ہیں، اور اس حد کو واضح کیا، جہاں تک انسان اس قسم کی غلطیاں کر سکتا ہے + حقیقت یہ ہے، کہ تذکر اپنے پورے معنوں میں ایک بہت پیچیدہ فعلیت مطالعۂ باطن ہے، جو اپنی ذات پر تفکر، یا اس کے وقوف کی ایک ترقی یافتہ قابلیت، یا جیسا کہ عام طور پر کہا جاتا ہے، ایک بہت زیادہ ترقی یافتہ شعور ذات، پر دلالت کرتی ہے۔ جن واقعات کو ہم یاد کرتے ہیں، ان کی ترتیب زمانی کا علم زیادہ تر مبہم اور غیر یقینی ہوتا ہے، ماسوا اس کے کہ ہم تاریخوں کا رسمی نظام استعمال کریں +

ہم زمانہ گزشتہ میں اپنی یادداشتوں کا مقام کس طرح معلوم کرتے ہیں؟

اگر تاریخوں کے رسمی نظام سے قطع نظر کر لی جائے، جو وحشی اقوام میں بہت اَن گھڑ اور سادہ ہوتا ہے، تو پھر گزشتہ واقعات کی ترتیب زمانی کا علم دو باتوں پر موقوف نظر آتا ہے۔ اول۔ مرور زمان کے بعد ایک شئے یا واقعہ کا تذکر ایک حد تک

مبہم ہوتا ہے۔ اس میں تفصیل، صحت اور وضاحت کی بھی کمی ہوتی ہے، اور جس قدر زیادہ لمبا یہ عرصہ زمانی ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ یہ کمی ہوجاتی ہے۔ یہی کمی بعد زمانی کی ایک تخمینی علامت بن جاتی ہے۔ لیکن محض اور صرف یہی کمی ہمارے لئے گمراہ کن ثابت ہوسکتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ گذشتہ واقعات کی یاد کی صفائی اور وضاحت اس دلچسپی کی نسبت سے ہوتی ہے، جو ہم ان میں، ان کے وقوع کے وقت، لیتے ہیں۔ چنانچہ بہت دلچسپ واقعہ کے متعلق ہم کہا کرتے ہیں کہ "یہ مجھے اس طرح یاد ہے کہ جیسے میری آنکھوں کے سامنے ہو رہا ہے"۔ تفصیل و وضاحت کی یہ کمی، جو مرور زمان کے ساتھ ساتھ بڑھتی جاتی ہے، بلاشبہ ذہنی ساخت کی اس ترقی کا نتیجہ ہوتی ہے، جو اس اثنا میں ظہور پذیر ہوتی ہے، اگر "سلیپنگ بیوٹی"[1] کی طرح ہم بھی سو سال کے لئے سوتے رہیں تو اغلب یہ ہے، کہ سو سال قبل کے واقعات ہم کو اسی صحت اور صفائی کے ساتھ یاد رہیں گے، جیسے کہ کل کے واقعات رہا کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے ہمارا تجربہ یہ ہے، کہ جس عرصۂ زمان میں ہماری فعلیتیں بہت زیادہ، اور مکمل ہوتی ہیں، اس سے قبل کے واقعات میں اسی قدر زیادہ بعد زمانی محسوس ہوتا ہے، بالخصوص اس وقت جب اس عرصۂ زمان میں اسی قسم کے واقعات سے ہم کو معاملہ پڑے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اس حالت میں ہمارے ذہنوں کی ساخت کا وہ حصہ متغیر اور ترقی یافتہ ہوجاتا ہے، جس کو ان اشیا پر فکر کرنے سے تعلق ہوتا ہے۔ اسی لئے وہ قلیل مدت بھی، جو ایک خاص صنف اشیا کے متعلق شدید فعلیت سے پر ہے، ہم میں یہ احساس پیدا کر سکتی ہے، کہ اس عرصہ سے قبل کے اسی قسم کے تجربات بہت قدیم ہیں۔ بخلاف اس کے اگر اس عرصے میں مختلف قسم کی فعلیت ہوئی ہے، اور اس فعلیت کو ایک مختلف صنفِ اشیا سے تعلق رہا ہے، تو سالوں کے بعد بھی گذشتہ فعلیت اور اشیا کی طرف عود کرنے سے ہم کو حیرت ہوتی ہے، کہ یہ سب ویسی کی ویسی معلوم ہوتی ہیں، اور اس عرصہ کا ان پر کوئی اثر نظر نہیں آتا۔ ڈاکخانہ کا وہی ہرکارہ اسی قدیم دروازے پر دستک دیتا ہے، وہی پرانا نوکر اسی پرانے طریقے سے دسترخوان بچھاتا ہے۔ غرض یہ تمام تجربہ ایسا ہوتا ہے،

---

[1] Sleeping Beauty

گویا تم صرف چند دنوں کے لئے غائب ہو گئے تھے +
رسمی تاریخوں سے قطع نظر کر لینے کے بعد حافظے کی علامت زمانی کا انحصار اس واقعے پر ہے، کہ تذکر میں ہمارا تفکر زمان میں آگے کی طرف دوڑنے کا میلان رکھتا ہے۔ ہم ایک گزشتہ واقعے کو یاد کرتے ہیں، اور اگر اس کے بعد ہم اپنی اسی حالت تذکر کو باقی رکھیں تو پھر ہم کو اس واقعے کے بعد کے واقعات یاد آتے ہیں، نہ کہ اس سے قبل کے۔ تذکر کے اس طبعی تسلسل کو معکوس کرنے کے لئے ایک ارادی کوشش کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ آسان بھی نہیں۔ حقیقت الامر یہ ہے کہ یہ کرتب ہم صرف اس طرح کر سکتے ہیں، اور وہ بھی ناقص طور پر، کہ گزشتہ واقعات کے چھوٹے چھوٹے سلسلوں کو معکوس ترتیب میں اپنے ذہن میں لائیں۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ یہ میلان ایک "قانون اقدامی تلازم"¹ کا مظہر ہے۔ لیکن اصل میں یہ اس سے بھی زیادہ گہرا ہے۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ ذہن کے آگے کی طرف دیکھنے، مستقبل کی طرف جانے اور اس واقعے کی پیش بینی کرنے کے میلان کا مظہر ہے، جو وقوع پذیر ہونے والا ہے +

جوہر شناخت

لیکن ابھی ایک اور اساسی تر سوال پر بحث کرنا باقی ہے، یعنی یہ کہ شناخت کا جوہر کیا ہے؟ اس کی لازمی شرط کیا ہے؟ جب تم کوئی شخص دیکھتے ہو اور اپنے آپ سے کہتے ہو کہ "میں نے اس کو پہلے کہیں دیکھا ہے"، تو تم گویا ایک سادہ قسم کی شناخت کا عمل کر رہے ہو کہ جس میں حافظہ (بمقابلہ محض تخیل) کا لازمی وظیفہ شامل ہے۔ یہاں ہم کو خفی شناخت اور صریحی شناخت میں تفریق کر لینی چاہیئے۔ متقدم الذکر، بلحاظ ارتقا بھی، مقدم ہوتی ہے اور موخر الذکر اس کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ ایک کتا اس شخص کی شکل دیکھ کر بھاگ جاتا ہے، جس نے کل اسے مارا تھا۔ یہ کتا اس شخص کی خفی شناخت کر رہا ہے۔ یہ کہنا غالباً غلط نہ ہوگا کہ اسی شخص کا ادراک اس میں خوف

---

¹ Law of Forward Association

کا وہی ہیجان دوبارہ پیدا کرتا ہے، جو کل اس کے بے رحمانہ فعل سے پیدا ہوا تھا۔ کتا یہ خیال نہیں کرتا، کہ "یہی وہ شخص ہے، جس نے مجھے کل مارا تھا، لہذا مجھے بھاگ جانا چاہیئے، کہیں ایسا نہ ہو، کہ یہ آج بھی مجھے مارے"۔ تمام وہ احساسی ارتسامات، جو وہی ردِ اعمال پیدا کرتے ہیں، اسی شئے کی علامات ہوتے ہیں۔ خود ہم میں کسی شخص کا نام لے کر پکارنا شناخت کا ایک جزو ہے۔ لیکن اس سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی ہم پر اس کے اثر کی مشابہت شناخت کی جوہری بنا ہے +

ہم عمل شناخت کی مزید توجیہ کی کوشش "مانوسیت کی حس" یا "مانوسیت کی حسیت" یا اس کے "احساس"[1] کے ذریعے سے کر سکتے ہیں، جو عمل ادراک کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ لیکن اس توجیہ سے عمل شناخت کے تفہیم میں کوئی ترقی نہیں ہوتی۔ شناخت اور اس لئے تمام تذکر کی قابلیت، فی الاصل وہ اساسی وظیفہ ہے، جس کو جیمس "تعقل"[1] کہتا ہے، لیکن جس کے لئے محض "علم" کا نام بہتر ہے۔ یہ اپنی سادہ ترین صورتوں میں بھی ایک ابتدائی اور خام عمل تصدیق، یعنی تصدیق ہویت، کو شامل ہوتا ہے۔ ہمیں ماننا پڑتا ہے، کہ یہ ہمارے ذہن کے اساسی قوانین سے ہے۔ ہم اس کی مزید توجیہ و تشریح نہیں کر سکتے اس وجہ سے، کہ ہم ذہن کو اس چیز کی پیدائش نہیں کہہ سکتے، جو غیر ذہنی ہے، یہ غیر ذہنی جسمانی و طبیعی حرکات ہوں، یا محض "احساسات" یا "کلیات" "جواہر" "تصورات" امثال کی سی منطقی ہستیاں +

اس کے علاوہ ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ ذہنی فعلیت کی تمام وہ بہت زیادہ ترقی یافتہ مخصص صورتیں، جن پر نفسیات کی درسی کتابوں میں تخیل، حافظہ، طلب، تاثر، تلازم، عمل، تصور، تصدیق، مقابلہ، استدلال، وغیرہ کے ابواب کے تحت بحث ہوتی ہے، سادہ ترین ذہنی افعال میں بھی شامل ہوتی ہیں۔ پھر یہ بھی خیال رکھنا چاہیئے، کہ ایک قوم کے ذہنی ارتقا کے عمل کی طرح، ایک خاص فرد کے ذہنی ارتقا کا عمل بھی نئے قوا کے اضافہ، یا تولد، یا ترقی پر مشتمل نہیں ہوتا۔ اس کے بخلاف ذہنی ارتقا میں ہوتا یہ ہے، کہ فعلیت کی یہ قابل تمیز، لیکن غیر ممیز، صورتیں صریحی ہو جاتی ہیں، اس طرح کہ ذہنی

---

[1] Conception

فعلیت کے اس یا اُس پہلو کے مختلف اعمال اُن پہ زور دیتے ہیں۔ لہذا تذکر ایک عمل ہے جس میں زمانہ ماضی کی طرف وہ اشارہ جو تمام ذہنی فعلیت میں خفی ہوتا ہے اتنا صریحی ہو جاتا ہے کہ ہمارے دیگر افعال میں نہیں ہوتا۔[1]

ذہن کا حیاتیاتی کام یہ ہے کہ مستقبل کی پیش بینی کے لئے حال پہ ماضی کو منطبق کرے۔ یہ ممکن ہوتا ہے صرف اس وجہ سے کہ (ایک فرد کا "ذہن") ایک پائیدار ساخت رکھتا ہے جس میں برابر نشو و نما ہوتا رہتا ہے اور جس میں ہر ذہنی فعلیت سے ترقی ہوتی ہے۔ "حافظہ" ایک عام اصطلاح ہے جو ایک ترقی پذیر ذہنی ساخت کی وساطت سے ماضی کے حال پہ انطباق کو متضمن ہے۔ ہمارے اچھے حافظے کا مطلب یہ ہے کہ ہمارا ذہن بہت اچھی طرح منتظم ہے۔ باہمہ ہم کو حافظے کی انفرادی خصوصیات کو بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ جن کی تشفی بخش توجیہ منتظم ساخت کے فروق کی بنا پر نہیں ہو سکتی۔ ہو سکتا ہے کہ دو اشخاص کے ذہن مادی طور پہ منتظم ہوں لیکن باوجود اس کے ایک تو ماضی کے صریحی تذکر کی صورت میں کام کرتا ہو اور دوسرے شخص میں باقاعدہ و منتظم علم کا ذخیرہ غفیہ ہی رہ جائے۔ اس کا ذہن ہر وقت مستقبل کے تعلق سے کام کرتا اور اس کا علم نئی نئی تجاویز سوچنے میں خفی طور پہ کام کرتا ہے + اس قسم کے اختلافات زیادہ تر اکتسابی دلچسپیوں کے اختلاف کا نتیجہ ہو سکتے ہیں تاہم احتمال اس بات کا ہے کہ یہ اختلاف بھی خلقی ترکیب کے کسی غیر معلوم اختلاف پہ مبنی ہوتا ہے۔

---

[1] یہاں مبتدی کو شناخت اور مقابلے کے اعمال کی ایک سادہ توجیہ سے ہوشیار رہنے کی خاص طور پہ ضرورت ہے۔ اس کے مطابق کہا جاتا ہے کہ جب میں کسی شئے کی شناخت کرتا ہوں تو میں ذہن کے ذخیرہ سے اس شئے کی اُس صورت کا "تصور" نکال لیتا ہوں جس میں اس کا پہلے کسی وقت ادراک ہوا تھا۔ پھر اس کو اپنے موجودہ "تصور" یا "درک" کے ساتھ رکھتا ہوں۔ اب مجھے معلوم ہوتا ہے کہ یہ "تصورات" مشابہ ہیں لہذا میں شئے کی ہویت منتج کر لیتا ہوں۔ یہ "توجیہ" بالکل خیالی اور وہمی ہے۔ اصل میں تو یہ نظریہ "تصور" کا تبرک ہے!
(مصنف)

حافظہ اور طلب

ہر تفکر کی طرح تذکر بھی ایک طلبی فعلیت ہے۔ ہمارے تذکر کی کامیابی اور تاثیر ہمارے محرکاتِ تذکر کی قوت کی نسبت سے ہوتی ہے۔ یہ حقیقت اکثر نظر انداز کر دی جاتی ہے۔ ہم اپنے "حافظہ" کو ایک عجیب و غریب خود کار مشین سمجھتے ہیں کہ جو ہمارے قابو سے بالکل باہر ہے۔ اس کے متعلق صرف اتنا ہی کہا جا سکتا ہے کہ یہ یا تو کام کرتی ہے یا نہیں کرتی۔ "حافظہ" کے متعلق اس خیال کو پختہ کرنے میں حافظہ کے عضویاتی نظریئے نے بہت مدد کی ہے جس کے مطابق یہ عصبی عادت کا ہم معنی ہے۔ دوسری طرف نفسیات کی بدقسمتی سے حافظے کے پیشہ ور اصلاح کرنے والے خوب کامیابی کے ساتھ روپیہ کما رہے ہیں۔

یہ صحیح ہے کہ تذکر کے میدان میں ہماری قوت ارادی اکثر حیرت انگیز طور پر غیر موثر معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہر کام میں ہماری قوت ارادی یکساں کامیابی حاصل نہیں کرتی۔ پھر یہ بھی سب جانتے ہیں کہ ہم ان واقعات کو اوروں کے مقابلے میں زیادہ بہتر طریقے سے یاد رکھتے ہیں، جن میں جذبی عنصر شامل ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی تجربے کے دوران میں ہماری طلب، اور ہماری دلچسپی کی قوت، ہمارے تذکر کی بڑی شرط ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ ایک صریحی ارادہ، قصد، یا نیت، یاد رکھنے، اور کرنے، میں بہت مدد دیتی ہے۔ چنانچہ گذشتہ اختبارات میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ ہماری کامیابی کا انحصار زیادہ تر ہمارے ارادے اور قصد پر ہوتا ہے۔ تذکر کی کوشش میں ہمارا ارادہ اکثر ناکام رہتا ہے۔ چنانچہ اکثر ہوتا ہے، کہ ایک نام، یا ایک قصہ، ہم کو یاد نہیں آتا، اگرچہ ہمیں بخوبی معلوم ہے، کہ وہ کون سا نام، یا قصہ، ہے، جس کو ہم ذہن میں لانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ ہم جانتے ہیں، کہ یہ اس شخص، یا جگہ کا نام ہے، یا اس کے متعلق کوئی قصہ ہے۔ لیکن اگرچہ ہمارا ارادہ اس وقت اپنی غایت حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہوتا، تاہم کچھ دیر بعد اس کو اس میں کامیابی ہو جاتی ہے۔ ناکامی کے بعد ہم کسی اور چیز پر فکر کرنا شروع کرتے ہیں،

اور ہمارا اناکام ارادہ تحت شعوری طور پہ کام کرتا رہتا ہے۔ (یہ ایک اور مثال ہے اس قانون کی کہ طلب وقوف کے بعد بھی باقی رہتی ہے) اچانک وہ نام، یا قصہ، یا واقعہ، ہم کو یاد آجاتا ہے۔ اکثر دیکھنے میں یہ آتا ہے، کہ نام، یا قصہ کا یہ اچانک ظہور اس وقت ہوتا ہے جب ہمارا ذہن کسی ایسے ہی مسئلہ میں مشغول ہوتا ہے۔ چنانچہ ہوسکتا ہے، کہ میں پانی پت کی تیسری لڑائی کے متعلق یہ یاد نہ کرسکوں، کہ یہ کن کن بادشاہوں کے درمیان ہوئی تھی، اگرچہ اگر کوئی اور شخص ان بادشاہوں کا نام لے، تو میں تصدیق کرسکتا ہوں۔ لیکن تھوڑی ہی دیر کے بعد مجھ کو اسی لڑائی کے کسی اور پہلو پہ غور کرنا پڑتا ہے، اور اس غور و خوض میں اچانک میرے ذہن میں ان بادشاہوں کے نام آجاتے ہیں۔ اس قسم کا تذکر بالعموم دماغی مشین کے عمل کا اتفاقی نتیجہ سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ ان حالات میں ہماری خواہش تذکر، یا ہمارا قصدِ تذکر ہمارے بعد کے تذکر کو معیّن کرتا ہے۔

"حافظہ" پر طلب کا اثر ذہنی امراض، اور خصوصاً نسیان کی مثالوں سے بخوبی واضح ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طلب صرف تذکر ہی کو نہیں، بلکہ نسیان کو بھی معیّن کرتی ہے یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہو، کہ جس طرح کسی شئے کی خواہش اکثر اس شئے کی یاد دلاتی ہے، اسی طرح کسی شئے سے نفرت (جو خوف، کراہیت، یا ان الم انگیز تجربات پر موقوف ہے جو اس کے ساتھ ہوتے ہیں) اس شئے کو یاد کرنے میں مانع آسکتی ہے، بلکہ ہوسکتا ہے کہ ہم حقیقی ارادی کوشش سے بھی اس کو یاد نہ کرسکیں۔ اس قسم کے نسیان کی ہزاروں مثالیں ان سپاہیوں میں ملتی ہیں، جو گزشتہ جنگ عظیم سے دہشت زدہ ہوئے تھے۔ یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے، کہ اس قسم کی اکثر مثالوں میں (اور اصولاً غالباً تمام مثالوں میں) اس محرک کا انکشاف ممکن ہے جو تذکر میں مانع آتا ہے۔ اسی طرح مخالف میلان کے کافی قوی محرکات سے اس پر غلبہ پانا بھی ناممکن نہیں۔ مقناطیسی اثر آفرینی بھی اسی صداقت کی تائید کرتی ہے۔ مقناطیسی اثر آفرینی کا جوہر یہ ہے، کہ عامل اپنے معمول کی طلبی توانائیوں کو زیادہ تر اپنے قابو میں لایا کرتا ہے اور ان کو ایک خاص راستے میں لگایا کرتا ہے۔ اسی اثر آفرینی کے عجیب و غریب اثرات میں سے ایک یہ بھی ہے، کہ عامل چند ہدایتوں سے ایک خاص واقعہ کا تذکر ناممکن کردیتا ہے، یا وہ اپنے معمول

میں کسی ایسے واقعہ کی یاد پیدا کرتا ہے، جس کو وہ بھول چکا تھا۔ اسی طرح وہ اس کے گزشتہ تجربات کا ایسا بڑا حصہ اس کے ذہن میں لا سکتا ہے، جس کا وہ ارادۃً بھی احیا نہ کر سکتا تھا۔

خواہش اور تخیل

مستقبل کے تخیل پر طلب کے اثر کا بالعموم، اور مناسب طور پر، خواہش کے زیرِ عنوان اعتراف کیا جاتا ہے۔ خواہش ایک طلبی ہیجان ہے، جو تخیل کی سطح پر کام کرتا ہے۔ جس طرح ہم ادراک اور تخیل کے درمیان کوئی معین حد فاصل قائم نہیں کر سکتے، کیونکہ تخیل ادراک کا متعاون، اور اس کے پیش میں وظیفے کی ترقی یافتہ صورت ہے، اسی طرح ہم ہیجان اور خواہش کے درمیان بھی کوئی حد مقرر نہیں کر سکتے۔ مکمل ترین معنوں میں خواہش اس بات پر دلالت کرتی ہے، کہ ہم غایت کا تخیل کر رہے ہیں۔ یہ غایت حالات کا وہ تغیر ہے، جس کو پیدا کرنے کی کوشش پر ہم مجبور معلوم ہوتے ہیں، لیکن باوجود اس کے ہم اس تمام جسمانی کردار کو روک لیتے ہیں، جس کا رخ اس غایت کی طرف ہے، کیونکہ ہمیں معلوم ہے کہ بحالت موجودہ ہمارا کامیاب فعل طبیعی یا اخلاقی نقطۂ نظر سے ناممکن ہے۔ چنانچہ اگر میں بھوکا ہوں، اور خوراک تک میری دسترس نہ ہو، تو خوراک کا تخیل اس کی خواہش کے ہم معنی ہے۔ اور حصولِ خوراک کا ہیجان بہت زیادہ قوی ہونے کی صورت میں ہمارے تمام تفکر پر بشکل خواہش، غالب ہو سکتا ہے۔ ہر وہ چیز جو ہم کو خوراک کی یاد دلاتی ہے، ہماری خواہش کو از سرِ نو برانگیختہ کرتی ہے۔ اس کے بعد اس خواہش کی وجہ سے ہم اس کی شئے پر فکر کرتے رہتے ہیں، اور یہ فکر خوراک کی مختلف صورتوں کی پیش بینی اس کے تذکرہ اور محض تخیل، کو متعین کرتا ہے۔ اسی فکر کی وجہ سے ہم خوراک کا محض نام سن کر چونک پڑتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خواہش بالضرورت ایک

عله - ان مباحث کے لئے دیکھو کتاب ہذا حصہ دوم (مصنف)

ایسا عمل ہے، جو خود اپنے کو باقی رکھتا ہے، اور جو دو ذہنی میلانات، یا نظامات، کے درمیان، یا ان میں باہم، ہوا کرتا ہے۔ اس خاص مثال میں یہ عمل دو قوتی نظام (جو خوراک پر تمام تفکر یں شامل ہے) اور اس طلبی میلان، کے درمیان ہے جو تلاشِ خوراک کے ہیجان کا باعث ہے۔ حصولِ خوراک کی طبعی غایت کے لئے چونکہ موجودہ فعل ناممکن ہے، لہذا ہیجان اس طرح عمل کرتا ہے کہ ہم مستقبل میں فعل کے مختلف امکانات پر غور کرتے رہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خواہش تکوینی تخیل کو باقی رکھنے میں بہت مدد دیتی ہے، اور یہ تخیل کی یہ صورت وہ ہے، جو فعل کی پیش قدمی کرتی ہے، اور غایات بعیدہ کے لئے وسائل بعیدہ اختراع کرتی ہے ×

زیادہ سست استعمال کے مطابق لفظ "خواہش" کا استعمال دو قسموں کے حالات میں ہوتا ہے۔ اول۔ ہم ایک سلسلۂ فعل، کسی غایت بعیدہ کے وسیلے کی حیثیت سے صادر کرتے ہیں۔ اس صورت میں ہم کہا کرتے ہیں، کہ اس غایت کی خواہش اس سلسلۂ فعل کو جاری رکھتی ہے۔ دوم۔ ممکن ہے، کہ مطلوبہ شئے ہماری آنکھوں کے سامنے موجود ہو، لیکن باوجود اس کے (میتھیو پرلیسٹلے) اور اس کے بھوکے ساتھیوں کی طرح، جو اپنے ساتھیوں کے نوالے گنتے تھے) ہم اپنے ہیجانِ فعل کو روک لیتے ہیں، مطلوبہ شئے کی موجودگی میں اس طرح رکا ہوا ہیجان خواہش کی سادہ ترین صورت ہے۔ اکثر اعلیٰ حیوانات میں یہ موجود ہوا کرتی ہے، چنانچہ اس کا ثبوت ایک بھوکے کتے کی اس حالت سے ملتا ہے، جو اپنے بسکٹ کی طرف للچائی ہوئی نظروں سے دیکھتا ہے، لیکن اپنے مالک کی ممانعت کی وجہ سے اس کی طرف بڑھ نہیں سکتا۔ خواہش کی مذکورہ بالا صورت میں ہیجان ایک اور قوی تر متخالف ہیجان کی وجہ سے معطل ہوتا ہے۔ اس سے بھی ادنیٰ صورت وہ ہے، جہاں ایک حیوان اور اس کی اس خوراک کے درمیان، جس کو وہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، پنجرے کی سلاخیں حائل ہوتی ہیں۔ اگر ایک کتے یا بلی کو اس حالت میں رکھا جائے، تو وہ چند ناکام کوششوں کے بعد ایک طرف کو بیٹھ جاتی ہے، اور اپنے ہونٹ چاٹتی رہتی ہے، لیکن اس تمام اثنا میں

اس کی آنکھیں برابر اس خوراک کی طرف لگی رہتی ہیں۔ یہاں فعل اس وقت معطل ہوتا ہے، جب ہیجان بحالت فعلیت ہے۔ غالباً یہی وہ مواقع ہیں، جن میں تکوینی تخیل اپنی پہلی کامیابیاں حاصل کرتا ہے +

متقدمین مصنفین (مثلاً دیکارٹ، اور سکاٹش سکول کے بعض فلاسفر) خواہش کو جذبات میں شمار کرتے تھے۔ لیکن یہ طرز بحث خلط مبحث پیدا کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ خواہش (وسیع ترین معنوں میں، جن میں رغبت و نفرت دونوں شامل ہیں) جبلی میلانات میں سے کسی ایک سے پیدا ہو سکتی ہے، اور جذبی تحریک سے اس کو بعینہ وہی تعلق ہے، جو اس کو ہیجان سے ہے، اس سبب سے کہ خواہش ایک ہیجان ہے، جو اس زیادہ عقلی سطح پر کام کرتا ہے، جہاں مساعی کی غائت موجودہ حالات سے متمیز ہو کر صراحۃً ہمارے سامنے آجاتی ہے +

باب یازدہم

جذبہ

ہم میں سے ہر شخص جانتا ہے کہ "جذبہ برانگیختہ ہونا" کیا معنی رکھتا ہے۔ پھر ہم سب اس سے بھی واقف ہیں کہ یہ جذبی برانگیختگی ہر صورت میں ایک ہی کیفیت کی نہیں ہوتی، بلکہ اس کی بہت سی قابل تمیز کیفیات ہوتی ہیں۔ چنانچہ ہم اس کے تجربات کے اظہار کے لئے بہت سے الفاظ نہایت وثوق کے ساتھ استعمال کیا کرتے ہیں۔ ان الفاظ کا استعمال بصورت صفات بھی ہوتا ہے اور بصورت اسمار بھی۔ چنانچہ ہم کہا کرتے ہیں کہ "مجھے خوف، یا غصہ معلوم ہوا"۔ اسی طرح یہ بھی ہماری روزمرہ کی گفتگو ہے کہ "غصے نے مجبور کیا" یا "خوف نے ترغیب دلائی" یا "غصے نے میری آنکھوں پر پردہ ڈال دیا"۔ وقس علی ہذا۔ یہ موخرالذکر استعمال بہت پر زور ہے، لیکن یہ صرف شعر و شاعری کے لئے موزوں ہے۔ چنانچہ شعراء کے ہاں ان جذبی تجربات کو اشخاص سمجھنا اور ان میں شخصی طاقتوں کو فرض کرنا بالکل جائز ہے۔ اس طریق استعمال کی ابتدا آج سے بہت پہلے حکیم افلاطون کے ہاتھوں ہوئی۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ عقل ہماری ان خواہشات پر تصرف کرنے کی کوشش کرتی ہے، جو ہم کو اس طرح کھینچتی ہیں، جیسے جوشیلے گھوڑے گاڑی کھینچا کرتے ہیں۔ اسی

استعمال کا نتیجہ ہے کہ ماہرین نفسیات "جذبات" یا "ایک جذبہ" کا ذکر بالکل اسی طرح کرتے ہیں، جیسے کہ وہ "احساسات" یا "ایک تصور" کا کیا کرتے ہیں۔ لیکن موخر الذکر استعمال کی طرح مقدم الذکر استعمال بھی گمراہ کن اور انتشار ذہنی کا باعث ہوتا ہے، اگرچہ یہاں یہ گمرہی اور انتشار اتنے سنگین نہیں ہوتے۔ ہم میں ایک طبعی رجحان یہ ہوتا ہے، کہ ہم ہر اس چیز کو حقیقی سمجھتے ہیں، جس کا ہم نام لیتے ہیں۔ اسی رجحان کے زیر اثر بعض ماہرین نفسیات ہر اس نام کے مقابلے میں ایک مخصوص کیفیت کا "جذبہ" فرض کرتے ہیں، جو جذبی تجربہ کے اظہار کے لئے عوام یا ادبا استعمال کرتے ہیں۔ ہم جذبی تجربے کے مطالعے میں اس عام اور ادبی استعمال سے اجتناب کریں گے۔ ہم بخلاف اس کے، اس بدیہی امر واقعی کو مضبوط پکڑے رہیں گے، کہ دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں، جسے "جذبات" کہا جا سکے، بعینہ اس طرح جیسے کوئی ایسی چیز نہیں، جو "احساسات"، یا "تصورات" یا "امثال" کہلائی جا سکے۔ اگر ان الفاظ کا اسمی استعمال بالکل ناگزیر ہو، یعنی یہ کہ اگر ہم "غصہ"، "خوف"، "دہشت"، "استعجاب" وغیرہ اسمار کے استعمال پر مجبور ہوں، تو یہ صاف طور پر سمجھ لینا چاہئے، کہ صفت کی صورت، بشرط امکان، مرجح ہے، اور یہ کہ اسم کا استعمال کسی شئے یا فاعل پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ یہ ہمیشہ تجربہ کی کسی صورت یا صفت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

جذبی تجربے کی کیفی اقسام

لہٰذا ہم اپنی بحث اس سوال سے شروع نہ کریں گے، کہ جذبہ کیا ہے؟ اس کے برخلاف ہم سوال کریں گے، کہ جذبی تجربہ کی اقسام کیا ہیں؟ اور وہ کون سی داخلی و خارجی شرائط ہیں، جن کے تحت ہم کو ان اقسام، یا کیفیات کا تجربہ ہوتا ہے؟ اس کے علاوہ ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے، کہ ہماری ذہنی زندگی میں ان کی کیا اہمیت ہے؟ ان کا وظیفہ کیا ہے؟ اور یہ طبعی غایات کے حصول میں کس طرح ہماری امداد کرتی ہیں؟

جذبی کیفیات کا بیان احساسی کیفیات کے بیان سے کہیں زیادہ مشکل ہے۔ دونوں صورتوں میں اس کیفیت کو، جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، صرف اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ کسی شے کی طرف اشارہ کیا جائے، اور کہا جائے کہ "یہ وہ تجربہ ہے، جو مجھے اس کے ادراک، یا اس پر تفکر، سے حاصل ہوتا ہے"۔ لیکن ہمارے احساسی ردِ اعمال جذبی ردِ اعمال کے مقابلے میں، اصل کے زیادہ مطابق اور اُن اشیا و ارتسامات کے تعلق سے زیادہ مستقل، ہوتے ہیں، جو ان کو پیدا کرتے ہیں۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ ایک ہی شے کی موجودگی میں مختلف افرادِ انسانی کے جذبی تجربات مختلف ہوں، بلکہ یہاں تک کہا جا سکتا ہے، کہ ایک ہی فرد کے جذبی تجربات، اس کی عام جسمانی حالت کے تغیر کی وجہ سے مختلف ہو جا سکتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اسی قسم کے تغیرات و اختلافات ہمارے احساسی تجربات میں بھی واقع ہو سکتے ہیں، لیکن یہ اتنے انتہائی نہیں ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ احساسی کیفیات تو بالعموم "خارجی" یعنی ماہیتِ اشیا پر دال کہی جاتی ہیں، لیکن جذبی کیفیات "موضوعی[1]" یعنی ماہیتِ موضوع پر دال، کہلاتی ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ بعض مجرد فلاسفہ نے مختلف نادر طریقوں سے احساسی تجربات کو طبعی اشیا کے ہم معنی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی ایسا نہیں، جس نے ہمارے جذبی تجربات کو اُن اشیار کے ہم معنی ثابت کرنے کی کوشش کی ہو، جو ان کا باعث ہوتی ہیں، تاہم ایک عام طریقے سے ہمارے جذبی ردِ عمل کی کیفیت اس شے کی ماہیت پر دلالت کرتی ہے، جو اس ردِ عمل کا باعث ہے۔ ہماری روزمرہ گفتگو اور ادبیات اس واقعے کو تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ اس چیز کو "خوفناک" کہتے ہیں، جس سے ہم میں خوف پیدا ہوتا ہے، اور وہ چیز ان کے نزدیک "عجیب" ہوتی ہے، جو باعثِ استعجاب ہے۔ اسی طرح ہم اشخاص کو مرعوب کن، اشعار کو نازک اور بعض مناظر کو دہشت انگیز کہتے ہیں۔ روزمرہ گفتگو تو اس سے ایک قدم اور آگے بڑھتی ہے، اور اشیار کی اُن صفات کے نام رکھتی ہے، جن کی وجہ سے وہ ہم میں مختلف جذبی کیفیات پیدا کرتی ہیں۔ دہشت انگیزی، نزاکت، خوفناکی، رعب، وغیرہ ان ناموں کی مثالیں ہیں۔

---

[1] Subjective

ان واقعات سے معلوم ہوتا ہے، کہ ہماری ذہنی فعلیت میں، مقام و وظیفہ کے اعتبار سے جذبی کیفیات احساسی کیفیات سے مختلف نہیں ہوتیں۔ ان کی طرح یہ بھی جوہر آور قوفی ہوتی ہیں، اگرچہ ان کی دلالت زیادہ مبہم اور متغیر ہوا کرتی ہے۔ یہی وہ عقیدہ ہے، جو جیمس و لینگ کے مشہور نظریہ جذبات سے مدلول ہوتا ہے۔ اس پر ہم کہیں آگے چل کر غور کریں گے ؛

لفظ "جذبہ" کے معنی

جذبی تجربے کی بحثوں میں خلط مبحث کا ایک بڑا سرچشمہ یہ ہے، کہ لفظ "جذبہ" دو مختلف معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ بعض اوقات تو یہ تجربہ کی کسی جذبی کیفیت پر دال ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسی چیز ہے، جس کو ہم اس تجربہ میں سے مفقود متصور کر سکتے ہیں، جو اور حیثیتوں سے مشابہ ہے، کیونکہ یہ بلحاظ کیفیت و شدت قابل تغیر ہے، اور دیگر قابل تمیز خصوصیات مستقل ہوتی ہیں، یا ان کا اعادہ ہوتا رہتا ہے۔ فرض کرو کہ تم جنگل میں جا رہے ہو، کہ تمہاری نظر کسی عجیب و غریب چیز پر پڑتی ہے۔ یہاں تمہارے تجربے میں اس جذبی کیفیت کی آمیزش ہوتی ہے، جس کو ہم خوف کہتے ہیں۔ اب فرض کرو کہ تم اس کو دیکھتے رہتے ہو۔ تھوڑی ہی دیر کے بعد یہ کیفیت زائل ہو کر اس کیفیت کے لئے جگہ بناتی ہے، جس کو ہم استعجاب کہتے ہیں۔ اگر تم اب اس کو دیکھتے رہو، تو چونکہ تم اس شئے کو پوری طرح پہچان لیتے ہو، لہٰذا تمہاری تشفی ہو جاتی ہے، اور تم اپنا راستہ لیتے ہو۔ یہاں تغیر "کلیتہً" داخلی ہے۔ شئے بعینہٖ وہی شئے رہتی ہے۔ جو احساسی ارتسامات کہ تم کو اس سے وصول ہوتے ہیں، ان میں بھی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ لیکن تمہارا جذبی ردعمل، بلحاظ کیفیت، بدل جاتا ہے، اور تمہارے وقوف کے زیادہ موزوں ہو جانے کے بعد یہ بالکلیہ غائب ہو جاتا ہے۔ جذبی کیفیات کو ہم موضوعی صرف اس وجہ سے کہتے ہیں، کہ وہ شئے سے بے نیازانہ اور آزادانہ ہوتی ہیں۔ ان کے

مقابلے میں ہم احساسی کیفیات کو خارجی، یا معروضی کہتے ہیں۔ اسی بنا پر ہم جذبی کیفیت کو "ایک جذبہ" کہنے لگ جاتے ہیں+
لیکن بعض اوقات "ایک جذبہ" اس وقت کے تمام ذہنی جسمانی عمل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس لحاظ سے "ایک جذبہ" کے معنوں میں ہمارے اس وقت کے تجربہ کی جذبی کیفیت کے علاوہ اور بھی بہت کچھ شامل ہوتا ہے۔ ان دونوں معنوں میں سے ہر ایک جائز اور مباح معلوم ہوتا ہے، بشرطیکہ ہم شروع ہی میں یہ بتا دیں کہ ہم اس کو کس معنی میں استعمال کریں گے۔ دوسرے معنی ان واقعات پر مبنی ہیں:۔ (۱) جذبی تجربہ کی ہر قسم کے ساتھ بالعموم جسمانی تغیرات بھی ہوتے ہیں، جو "مظاہر جذبہ" کہلاتے ہیں۔ اور (۲) عضوئے کی ہر جذبی تحریک، جذبی کیفیت اور اس کے جسمانی مظاہر کے علاوہ ایک تیسرے قابل تمیز جزو کو بھی شامل ہوتی ہے، جو جذبات کی بحثوں میں اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ ہماری مراد مجموعی تجربہ کے طلبی جزو سے ہے۔ اب ہم اسی پر غور کریں گے اور ہماری یہ انتہائی کوشش ہوگی، کہ ہمارا تفکر سلجھا ہوا اور صاف ہو+

طلب بحیثیت تجربہ کی ایک صورت کے

یہاں تک میں نے طلب، یا جد و جہد، ہیجان اور خواہش کے زیر عنوان بحث کی ہے، اور اس کو میں نے تمام ذہنی فعلیت کا ایک جزو، یا پہلو کہا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے، کہ طلب، ذہنی فعلیت اور تمام کردار میں اپنے آپ کو ایک غایت کے لئے مستقل جد و جہد کی صورت میں ظاہر کرتی ہے، اور اس جد و جہد میں وسائل برابر بدلتے رہتے ہیں۔ ہم نے اس کردار کو اس توانائی کا مظہر سمجھا ہے، جس کا عمل ایک غایت رکھتا ہے، اور اسی لئے یہ توانائی ان تمام توانائیوں سے مختلف ہوتی ہے، جو ازروئے طبیعیات میکانکی طور پر عمل کرتی ہیں۔ یہاں ہم کو اس بات پر زور دینا ہے، کہ اس توانائی کو ہم صرف اُن

خصوصیات کے مشاہدے کی بنا پر ہی متصور نہیں کرتے، جو کردار کی علامات ہیں، اور جن کی وجہ سے کردار اور باقی تمام میکانکی اعمال میں فرق کیا جاسکتا ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے، کہ ہم اس کو جدِ جہد کے اپنے ذاتی تجربے کی بنا پر بھی متصو کرتے ہیں +

جب ہم جد وجہد کرتے ہیں، تو ہم کو اس جد وجہد کا بلا واسطہ تجربہ ہوتا ہے اور یہ طلبی تجربہ، جو کسی نہ کسی حد تک ہمارے ہر تجربہ میں، بطور ایک عنصر کے شامل ہوتا ہے، باعتبار قوت، یا شدت، ہماری جد وجہد کے شدت کے ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ یہ قابل تمیز ہے، یا مطالعہ باطن سے اس کی شناخت کی جا سکتی، محض اس وجہ سے کہ یہ اس طرح متغیر ہوتا ہے۔ اگر یہ تمام تجربہ کا ایک غیر متغیر عنصر ہوتا، یعنی یہ کہ اس میں بلحاظ کیفیت و شدت کوئی فرق نہ پڑتا، تو ہم کو اس کا بالصراحت وقوف کبھی بھی نہ ہوسکتا۔ یہ کیفاً بھی بدلتا ہے، یا نہیں، اس کا فیصلہ بہت مشکل ہے۔ لیکن اس کی شدت کے اختلافات تو بالکل عیاں ہوتے ہیں۔ یہ شدت اقل قلیل اس وقت ہوتی ہے، جب ہم بحالت سکون، یا بحالت بے ہنگی، ہوتے ہیں، اور کثیر ترین اس وقت ہوتی ہے، جب ہم ہوشیار اور چوکنے ہوتے ہیں، اور جسمانی فعلیت، یا محض ذہنی فعلیت، کی مدد سے کسی غایت کے حصول کی کوشش کرتے ہیں۔ اس کا بالکل واضح اور صریحی تجربہ تو اس وقت ہوتا ہے، جب کسی ایسی ناقابل ضبط "طلب" یا خواہش کی تحریک ہوتی ہے، کہ جس کی ہم تشفی نہیں کر سکتے، اور جو ہم کو نہ چین سے بیٹھنے دیتی ہے، نہ اور اشیا کی طرف توجہ کرنے کی اجازت دیتی ہے +

تجربہ کا یہ عنصر مطالعہ باطن کے لئے اس قدر نازک اور گریزپا ہے، کہ اکثر ماہرین نفسیات نے اس کو نظر انداز کر دیا ہے۔ بعض البتہ ایسے ہیں، جو اس کی حقیقت کے قائل ہیں، لیکن یہ اس کو احساسی تجربہ کی محض ایک صفت، یا کیفیت، کہتے ہیں۔ چنانچہ جیمیس نے اس احساسی نفسیات کی خاطر، جس کو اس نے اپنی ولایت میں لیا ہے، یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، کہ ہمارا تمام طلبی

تجربہ احساسی تجربہ کی محض ایک قسم ہے ۔ اس احساسی تجربے کو وہ حرکی احساسات کہتا ہے ۔ اس نے دکھایا ہے کہ جب ہم جسمانی کوشش سے کوئی شدید جدوجہد کرتے ہیں، تو عضلات کا شدید فعل عضلات مفاصل و رباطات کے احساسی اعصاب میں شدید تہیج کا باعث ہوتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ اس طرح پیدا ہونے والی احساسی کیفیات جدوجہد کے اس تجربہ کا جوہر ہیں، اور جس قدر شدید ہماری کوشش ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ شدت ان کیفیات میں ہوا کرتی ہے + اس کا دعویٰ ہے کہ جب ہم نام نہاد خالص ذہنی کوشش کرتے ہیں، تو اس کوشش کے ساتھ بھی بعض عضلات کی کشیدگیاں ہوتی ہیں، گو جن سے کوئی بڑی حرکات تو پیدا نہیں ہوتیں، لیکن ان سے بھی ایک ایسی شدت کے حرکی "احساسات" پیدا ہوتے ہیں، جو ہماری کوشش کی قوت کے متناسب ہوتی ہے ۔ وہ اس عقیدے کی طرف مائل ہے، کہ ان خالصتہً ذہنی فعلیتوں میں "کوشش کی حسیت" اُن "احساسات" کے ہم معنی ہے، جو کھوپڑی، ماتھے، گلے، اور آلہ تنفس کے دیگر حصوں کے عضلات سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس معاملہ میں بہت سے ماہرین نے جیمس کا اتباع کیا ہے

مسئلہ زیر بحث بہت نظری ہے ۔ نفسیات اس کو حل کئے بغیر بھی بہت ترقی کر سکتی تھی ۔ جیمس کا دعویٰ تھا کہ اس کا عقیدہ خود اس کے اپنے مطالعہ باطن پر مبنی ہے ۔ لہذا ظاہر ہے، کہ اگر جیمس جیسا ماہر نفسیات اپنے مطالعۂ باطن کو اس سوال کے احساسی Sensationist جواب کا ضامن گردانتا ہے، تو پھر مخالف عقیدے کے حامی اس کو محض

ؔ ۔ میں نے کہا ہے کہ جیمس "اُس عقیدے کی طرف مائل" ہے، اس وجہ سے کہ اگرچہ اس کی احساسی نفسیات میں طلبی تجربے کو کوئی جگہ نہ مل سکتی تھی لیکن اخلاقی بنا پر وہ روحانی قوت، یا کوشش کا قائل تھا۔ اسی لئے اس نے اس مسئلہ کو نفسیات میں زیر بحث ہی چھوڑ دیا + (مصنف)

مطالعۂ باطن کے فیصلے کی طرف مراجعہ کر کے ثابت نہیں کر سکتے۔ میری طرح وہ بھی صرف اس بات کی شہادت دے سکتے ہیں، کہ ان کی "کوشش کی حس" عضلی کشیدگیوں سے بے نیاز ہو کر بھی بدل جا سکتی ہے، اور یہ کہ بعض اوقات ان کو شدید ذہنی کوشش کا وقوف ہوتا ہے، حالانکہ عضلات میں سے کسی میں بھی اتنے درجے کی کشیدگی معلوم نہیں کی جا سکتی۔ جو لوگ کہ اس عقیدے کے حامی ہیں، کہ "کوشش کی حس" تمام احساسی تجربے سے بالکل مختلف ہے وہ اس بات کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں، کہ جسمانی کوشش میں عضلات کی کشیدگی سے فی الواقع ایسی احساسی کیفیات حاصل ہوتی ہیں، جن کی شدت ہماری جد و جہد کی شدت کے متوازی ہوتی ہے، اور یہ کہ عقلی قسم کی شدید کوشش میں بھی ہماری بھویں سکڑ جاتی ہیں، اور ہمارے اعمال تنفس متغیر ہو جاتے ہیں۔ لیکن دو قسموں کی قوی شہادت ہمارے عقیدے کی تائید کرتی ہے۔ اول۔ بعض اوقات ہمارے عضلات نہایت قوت کے ساتھ سکڑتے ہیں، اور ان سے نہایت شدید حرکی احساسات پیدا ہوتے ہیں، لیکن ہم نہ کوئی کوشش کرتے ہیں، اور نہ ہم کو "کوشش کی کسی حس" کا احساس ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہم کو عضلی تشنج میں ملتی ہے، یا اس حالت میں، جب ایک برقی رو کی وجہ سے ہمارا کوئی عضلہ نہایت شدت کے ساتھ سکڑتا ہے۔ ایسے مواقع پر ہم، تا بحد امکان، اپنے اعضاء کے توڑ مروڑ کا محض تماشا دیکھا کرتے ہیں، اور ہم میں "کوشش کی کوئی حس" پیدا نہیں ہوتی۔ یا ہم اپنے عضو کو سیدھا کرنے، یا برقی رو کی تکلیف کو برداشت کرنے، یا اس سے بھاگنے، یا مطالعہ باطن سے اپنے اوپر اس کے اثرات کی تحلیل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان تمام صورتوں میں ہماری "کوشش کی حس" عضلات کے سکڑنے کی قوت کے متوازی نہیں، بلکہ ہماری ذہنی کوشش کے متوازی ہوتی ہے۔

دوسری قسم کی شہادت، جس سے اس عقیدے کی تائید ہوتی ہے، مریضوں کی حالت پر غور کرنے سے ملتی ہے۔ چنانچہ اگر کسی

شخص کو سخت صدمہ پہنچتا ہے، تو اس پر غشی کی سی حالت طاری ہو جاتی ہے اور سست نبض اور تنفس کے علاوہ زندگی کی تمام علامات غائب ہو جاتی ہیں[1]۔ لیکن جب اس کی اصلی حالت عود کر آتی ہے تو وہ بیان کر سکتا ہے کہ اس تمام عرصہ میں اس کے ذہن میں نہایت شدید ذہنی فعلیت تھی۔ ایک نہایت شدید ذہنی تنازع اس کو تنگ کر رہا تھا، یا شدید خوف اس پر مسلط تھا جس کی وجہ سے اس کی تمام حرکات رک گئی تھیں، یا وہ یاد کرنے کی کوشش نہ کر سکتا تھا[2]۔

بعض مصنفین نے طلبی تجربے کی ماہیت کے سوال کو ایک اور سوال یعنی مزعومہ "فعل عصبی کی حسیات" کی حقیقت کے سوال کے ساتھ خلط ملط کیا ہے۔ ووِنٹ اور دیگر ماہرین کا خیال تھا کہ "فعل عصبی کی حسیات" تجربے کی وہ کیفیات ہیں جو "احساسات" کے بالکل مماثل ہیں۔ ان دونوں کیفیات میں ان کے نزدیک فرق یہ ہے کہ "احساسات" تو اس عصبی رو کا نتیجہ ہوتے ہیں جو احساسی اعصاب اور آلات حس سے دماغی قشر میں داخل ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف "فعل عصبی کی حسیات" اس عصبی رو کا نتیجہ ہوتی ہیں جو حرکی اعصاب کے راستے دماغ سے خارج ہوتی ہے ہمیں اس کا اعتراف ہے کہ جیمس نے "فعل عصبی کی حسیات" کے اس تخیل کے خلاف نہایت پُرزور اور کامیاب دلائل پیش کیے ہیں لیکن بدقسمتی سے "فعل عصبی کی حسیات" کے انکار نے کوشش کی حس

[1] چنانچہ جنگ عظیم میں، میں نے دیکھا ہے کہ اس طرح کے بہت سے سپاہیوں میں تمام گہرے اضطرارات غائب ہو جاتے ہیں، اور تمام اعضا ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔ اس حالت سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر قسم کی تمام احساسی کیفیات غائب ہو جاتی ہیں، یا کم از کم یہ کہ ان کی شدت قلیل ترین ہو جاتی ہے۔ ان میں سے بعض نے اس غشی کی سی حالت کے عرصے میں اپنی ذہنی فعلیت کو مجھ سے بیان کیا ہے۔ قابل غور بات یہ ہے کہ یہ لوگ ان واقعات کو بھی بیان کرتے تھے، جو ان کے قریب وقوع پذیر ہو رہے تھے یہی خصوصیت ان کے بیانات کی صداقت پر شاہد عادل ہے، اور میرے نزدیک ان بیانات کی بنیادی صحت پر شبہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں (مصنف)

[2] مقابلہ کرو اس قول کا مسٹر حنا Mr. Hanna کے اس تجربہ سے، جو اس کو اسی حالت میں ہوا، اور جس کو اس نے بیان کیا ہے۔ یہ شخص ڈاکٹر ان اسڈس Sidis اور گڈ ھارٹ Goodhart کی "شخصیت کثیرہ" Multiple Personality کا ہیرو ہے۔ (مصنف)

احساسی عقیدہ کا اقرار لازم نہیں آتا۔ اگر ہم "فعلِ عصبی کی حیات" سے انکار کر دیں، اور "کوشش کی حس" کے احساسی عقیدہ کو تسلیم کر لیں، تو پھر ہم کو یہ بھی ماننا پڑے گا، کہ جب تک کہ ہمارے عضلات سکڑتے نہیں ہیں، اس وقت تک ہم نہیں جانتے، کہ ہماری کوشش کس درجے پر ہے، یا ہونی چاہئے۔ لیکن یہ خیال بداہتہً لغو ہے۔ اس بات کی صداقت بالکل ظاہر ہے، کہ اکثر اوقات ہم ایک حرکت صادر کرنے سے قبل اس کو ایک خاص قوت و طاقت سے صادر کرنے کا ارادہ کرتے ہیں۔ اب اگر ہمارا حرکی آلہ ہمارے ارادے کو پورا کرتا ہے، تو یہ کہنا غلط نہ ہوگا، کہ ہم اپنے جسمانی فعل کو شروع کرنے سے قبل ہی اپنی عضلی کوشش کی قوت کو معلوم کر لیتے ہیں۔ لہٰذا "فعل عصبی کی حیات" کا انکار "کوشش کی حس" کے احساسی عقیدے کے خلاف ہمارے استدلال کو اور قوی تر بناتا ہے۔

اب احساسیت کے لئے ایک سہارا اور باقی رہ جاتا ہے، اور وہ بالعموم اسی پر تکیہ کرتی ہے۔ اس کا حامی کہ سکتا ہے کہ جب ہم کسی قوی یا ضعیف عضلی کوشش کا ارادہ کرتے ہیں، تو اس ارادہ کا جوہر وہ مخیلہ ہے، جو بلحاظ کیفیت، عضلی کشیدگی کے اُن قوی، یا ضعیف "احساسات" کا مقابل ہے، جو اِن عضلات کے کام کرنے کے وقت حاصل ہوتے ہیں۔ قائل احساسیت کے اس آخری سہارے کو توڑنے کے لئے صرف یہ بیان کر دینا کافی ہے، کہ اگر ایسی مثالوں میں ہمارے طلبی تجربے، ہماری کوشش کی حس، کا جوہر صرف یہ ہے، کہ ہم اس حرکی احساسی تجربے کو اپنے تخیل میں لاتے ہیں، جو ہمارے عضلی فعل کا نتیجہ ہوگا، تو ایک کمزور حرکت کا تخیل اس حرکت کے کمزور ارادے کا ہم معنی ہوگا، اور قوی حرکت کا تخیل اس کے قوی ارادے کے برابر ہوگا۔ لیکن صورت حال یہ نہیں۔ ہم ایک کمزور عضلی فعل کا قوی ارادہ کر سکتے ہیں، اور اسی طرح

کسی قوی عضلی فعل کو صادر کرنے کا ارادہ بالکل ضعیف ہو سکتا ہے اور کوشش کی حس اس میں سے بالکلیہ غائب ہو سکتی ہے۔ کوشش کی مختلف شدتوں کے یہ دونوں تجربات ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ رہ سکتے ہیں۔ ہماری کوشش (اور ہماری "کوشش کی حس") اور ان عضلی کشیدگیوں میں کوئی مستقل تعلق نہیں ہوتا جو ہم پیدا کر رہے ہیں یا جن کو پیدا کرنے کا ہمارا ارادہ ہے۔ اس کی بہترین مثال شاید ہم کو اس حالت میں ملتی ہے۔ جس میں ہم سخت کوشش کے بعد اپنے جسم کو اس وقت بالکل ساکن رکھتے ہیں، جب گرد و پیش کے حالات ہماری جسمانی فعلیت کی تحریک کرتے ہیں۔ اسی طرح فرض کرو کہ ہم جمناسٹک کا کوئی کرتب کرتے ہیں۔ اگر ہماری صحت عمدہ ہے اور ہم کو اس کی خوب مشق ہے، تو اس کرتب کے کرنے میں کوشش بالکل محسوس ہی نہیں ہوتی، بلکہ ہم کو لطف آتا ہے، حالانکہ اس میں عضلی فعل بہت قوی ہوتا ہے۔ اس کے مقابلے میں فرض کرو، کہ ہم دائیں ہاتھ سے کچھ لکھتے ہیں، اور بائیں سے اس وقت کوئی دوسرا آسان کام کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس میں عضلی حرکات بالکل ضعیف ہوتی ہیں لیکن اس میں "کوشش کی حس" بہت قوی ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ اس کام سے تکان بھی بہت جلد پیدا ہوتا ہے۔ اسی کوشش کی اس شدید حس پر غور کرو، جس کا تجربہ ہم کو اس وقت ہوتا ہے، جب ہم شب بیداری کے بعد ایک نہایت پھیکا اور خشک لکچر سننے کی کوشش کرتے ہیں، یا جب سردیوں کے دنوں میں صبح کے وقت پوری طرح آنکھ کھلنے سے قبل ہم کو اٹھنے پر مجبور کیا جاتا ہے +

مختصر یہ کہ ذہنی کوشش اور طلب کو جسمانی کوشش کے ہم معنی نہیں کہا جاسکتا اور ہمارے کوشش کے تجربے کو کسی احساسی، یا تخیلی عناصر یا کیفیات میں تحویل نہیں کیا جاسکتا +

جذبی تحریک میں طلبی تجربہ

کسی فعل کی طرف محسوس ہیجان کا دوسرا نام طلبی تجربہ ہے۔ اس کا احساس، یا تجربہ میں اس کا ظہور، ہیجان کی قوتِ عمل کے تناسب سے ہوتا ہے۔ اس کی بہت سی صورتیں ہوتی ہیں۔ مثلاً کسی غیر معروف غایت کی "طلب" ایک معین غایت کی خواہش، خواہشات کا تعارض و تصادم، تصمیم، انتخاب، اور ارادہ۔ پھر جب ہم غایت رسی کی خاطر کام میں مشغول ہوتے ہیں، یہ مشغولیت محض فکر کی صورت میں ہو، یا جسمانی فعلیت کی شکل میں، تو مطالعہ باطن کے لئے اس طلبی تجربہ میں عضلی کشیدگیوں سے پیدا ہونے والی حرکی احساسی کیفیات بھی شامل ہو جاتی ہیں، اور اس طرح اس کی شکل بدل جاتی ہے۔ اب یہ محسوس ہیجان تمام جذبی تجربات میں موجود ہوتا ہے۔ جب ہم کو ڈر لگتا ہے، تو ہم میں خوف انگیز چیز سے دور بھاگنے کا ہیجان ہوتا ہے۔ جب ہم کو غصہ آتا ہے تو ہم میں اس چیز پر حملہ کرنے کا ہیجان ہوتا ہے، جو ہمارے غصہ کا باعث ہوئی ہے۔ جب ہم کو تعجب ہوتا ہے، تو ہم میں اس چیز کے قریب آنے کا ہیجان ہوتا ہے، جو تعجب انگیز ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مطالعہ باطن سے ہم کو اس ہیجان کا علم اس وقت نہیں ہوتا جب ہم اپنے آپ کو اس کے ہاتھوں میں دے دیتے ہیں، بلکہ اس وقت ہوتا ہے، جب ہم اس کو روک لیتے ہیں، یا معطل کر دیتے ہیں، اور اپنی توجہ اس شئے سے ہٹا کر خود اپنی طرف منعطف کرتے ہیں۔ لیکن یہ صورت ہمارے جذبی تجربات ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، مطالعہ باطن کے ذریعہ ہمارا تمام وقوف ایسا ہی ہوا کرتا ہے +

اگر ہم جذبی تجربہ میں سے کوئی اور تغیر پیدا کئے بغیر اس طلبی عنصر کو خارج کر سکتے، تو یہ تمام کا تمام تجربہ ہی بالکل بدل جاتا۔ ہم کسی شئے پر فکر کرتے، اور اس فکر میں جذبی کیفیت کی رنگ آمیزی ہوتی۔ لیکن یہ تمام تجربہ بالکل مختلف ہوتا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس کی جان نکل چکی ہے، یہ خالی اور غیر حقیقی ہے۔ یہ نقلی جذبہ نظر آتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم جذبی تجربہ کو بیان، یا اس پر بحث، کرنے میں

اس طلبی جزو کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ کسی فعل کی طرف ہیجان کا جذبہ کی لازمی خصوصیت ہونا روزمرہ گفتگو اور ادبیات، دونوں کے نزدیک مسلم ہے۔ چنانچہ ہم کہا کرتے ہیں، کہ غصہ، یا خوف، ہم کو یہ یہ کرنے پر مجبور کرتا ہے +

جذبہ ہیجان، اور جسمانی انضباطات

صرف ایک طریقہ ہے، جس سے ہم "جذبات" کی اس ہیجانی قوت کی قابل فہم توجیہ کر سکتے ہیں، اور اس کو ذہنی حیات اور ساخت کے باقاعدہ بیان کا ہم پلہ بنا سکتے ہیں۔ یہی وہ طریقہ ہے، جس کی نشان دہی چارلس ڈاروِن نے کی[۱] اور جس کو میں نے اپنی کتاب "نفسیات عمرانی" (سوشل سائیکالوجی) میں اختیار کیا ہے۔ طریقہ یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم کر لیں، کہ وہ تمام جسمانی تغیرات، جن کو ہم "مظاہر جذبات" کہتے ہیں، در اصل تطابقات ہیں، جو جسم اور اس نوع کی مخصوص جبلی فعلیت کے شئون میں پیدا ہوتے ہیں۔ جبلی فعلیت کی ہر صورت اپنے کامیاب اور موثر ترین صدور کے لیے جسم کے تمام حصوں اور آلات کے تعاون کی محتاج ہوتی ہے، کیونکہ، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ایک جبلی فعل جو ہر آ ایک "مجموعی" رد عمل ہوا کرتا ہے، اور جسم کے ہر حصے کے اعمال جوارح، یا دیگر حصوں کی اُن حرکات کے تابع ہوتے ہیں، جو بلاواسطہ طور پر طبعی غایت کے حصول میں مدد دیتی ہیں۔ یا جسم کے ہر حصے کے یہ اعمال اس طرح متطابق ہوتے ہیں، کہ جوارح وغیرہ کی اِن حرکات میں مدد دیتے ہیں، یا ان کا تکملہ کرتے ہیں۔ چنانچہ جب بچے نکلنے

---

[۱] ۔ دیکھو اس کی کتاب "Expression of the Emotion in Men and Animals"

اس میں شبہ نہیں، کہ اگر ہم میکانکی نظریے کی خاطر اس واقعہ کو نظر انداز، یا اس سے انکار، کر دیں، کہ جذبہ اور ہیجانِ فعل میں بہت تلازم ہے، تو پھر ان کے باہمی تعلق کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ (مصنف)

کی جبلت متہیج ہوتی ہے، تو اس کا ہیجان اپنے آپ کو اولاً اور زیادہ تر، تیز تنقل کی صورت میں ظاہر کرتا، اور اسی کی مدد سے اپنی غایت کو پہنچتا ہے۔ لیکن ان تنقلی حرکات (بھاگنا، اڑنا، تیرنا وغیرہ ذالک) میں کثیر ترین کامیابی پیدا ہونے کے لئے ضروری ہے، کہ تمام حشوی آلات[1] مناسب طریقے سے منضبط ہوں۔ دل اور تنفس کا عمل تیز تر ہونا چاہئے۔ آلاتِ ہضم و افراز[2] اور جلد کی شریانوں کے سکڑنے سے ان کا خون تنفس، عضلات اور دماغ میں منتقل ہو جانا چاہیے۔ مثانہ اور آنتیں خالی ہو جانی چاہئیں۔ آنکھ کی پتلی پھیل جانی چاہیے تاکہ میدانِ بصارت کے ہر حصے سے کثیر ترین روشنی آنکھ میں داخل ہو سکے۔ یہ تمام انضباطات اس مجموعی ردِعمل کے خصوص، یا ان کی خصوصیات کے طور پر، فی الواقع ہو بھی جاتے ہیں، جو بچ نکلنے کا جبلی کردار ہے +

ان آلات میں سے ہر ایک کے عمل کا انضباط ایک عامل عصبی مشین کے ذریعہ ہوتا ہے۔ یہ مشین اس مجموعی خلقی مشین کا حصہ ہوتی ہے، جس کے واسطے سے جبلی ہیجان بہت آسانی اور تیزی کے ساتھ ظاہر ہو جاتا ہے۔ پھر جب کوئی جبلت متہیج ہوتی ہے، تو ان مختلف عضویاتی مشینوں میں فعلیت پیدا ہوتی ہے، اور اس فعلیت کی شدت، جبلی ہیجان کی شدت کے تناسب ہوتی ہے۔ ان ہی اثرات کے مجموعے کو ہم جذبۂ خوف کا مظہر کہتے ہیں۔ پھیلی ہوئی پتلی، گڑی ہوئی نگاہ، خشک منہ، رکا ہوا عمل ہضم، زرد جلد، تیز نبض اور تنفس، پیشاب کا خطا ہونا، یہ سب خوف کی علامات ہیں، اور یہ سب مل کر خوف کا غیر مشتبہ مظہر بنتے ہیں۔ علامات کے اس مجموعہ کی بنا پر ہم وثوق کے ساتھ خوف کی شناخت کر سکتے ہیں، یہ خوف کسی دوسرے شخص میں پیدا ہوا ہو یا خود ہم میں۔ یہ شناخت اس وقت بھی ہو جاتی ہے، جب وہ شخص سخت کوشش کے بعد تنقلی حرکات، یا چیخ دبا لیتا ہے۔ یہ چیخ ہمارے منہ سے اس وقت

---

[1] Visceral organs

[2] Secretion

نکلتی ہے، جب یہ جبلت اچانک مہیج ہوتی ہے۔

زمانہ حال میں ماہرین عضویات، اور خصوصاً پروفیسر ڈبلو بی کینن، نے ثابت کیا ہے کہ مجموعی جبلی ردِ عمل ایک اور ایسے نازک، اور قابلِ تعریف، انضباط کو شامل ہوتا ہے، جو ان اولی جسمانی انضباطات کی تائید اور ان کا تکملہ کرتا ہے۔ یہ ثانوی انضباط کیمیاوی ذرائع سے ہوتا ہے چنانچہ بچ نکلنے کی جبلت کے مہیج سے ایک عصبی رو فوق الکلیہ غدود[1] تک جاتی ہے۔ یہ غدود خون میں ایک مرکب مادہ ایڈرینلین[2] داخل کرتے ہیں۔ اس مادے کا اثر براہ راست مختلف بافتوں پر ہوتا ہے۔ اس اثر کی وجہ سے ان کی اس طرح تحریک ہوتی ہے کہ وہ اپنی اس قسم کی فعلیت کو جاری رکھتی ہیں، جو ان کے اپنے اعصاب کا نتیجہ ہوتی ہے۔ منجملہ دیگر اثرات کے اس کا ایک اثر یہ ہوتا ہے، کہ وہ گلائی کوجن[3]، جو جگر میں جمع ہوتی ہے، شکر میں بدل جاتی ہے۔ یہ شکر بہت جلد خون میں حل ہو کر عضلات میں جا پہنچتی ہے۔ یہی شکر ان عضلات کی مخصوص خوراک ہے۔ اب چونکہ یہ عضلات اپنی خوراک کو بہت زیادہ مقدار میں حاصل کر لیتے ہیں، لہذا یہ بے انتہا کامیابی کے ساتھ اپنی فعلیت جاری رکھ سکتے ہیں۔

جسمانی آلات کے ان ثانوی انضباطات کو ڈاروِن نے "کار آمد متلازم افعال" کہا ہے۔ ہر جبلت اپنے مخصوص کار آمد متلازم افعال" رکھتی ہے۔ اُن جبلتوں میں تو یہ بکثرت اور بشدت پائے جاتے ہیں، جن میں کثیر ترین امکانی کامیابی کے ساتھ غایت رسی کے لئے فوری اور کثیر ترین جسمانی فعلیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ بچ نکلنے کی جبلت اور لڑائی کی جبلت اس کی خاص مثالیں ہیں اسی

---

[1] (Suprarenal Glands) چھوٹے چھوٹے غدی مجموعات ہیں، جو گردوں کے پاس واقع ہوتے ہیں (مصنف)

[2] Adrenalin

[3] Glycogen

وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ غصہ اور خوف کے جذبات کے مظاہر سب سے زیادہ شدید، فوری، اور ناقابل ضبط، ہوتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں جو جبلتیں کہ "بوقتِ فرصت" اپنی غایت کو پہنچتی ہیں، اور جن میں کم فوری اور کم شدید جسمانی فعلیت شامل ہوتی ہے، ان کے ساتھ وہ جذبات ہوتے ہیں، جن کے مظاہر کم پیچیدہ، کم شدید، اور کم مخصوص، ہوتے ہیں۔ چنانچہ استعجاب کی جبلت ایسی ہے جو کم و بیش آہستہ آہستہ، اور خاموشی کے ساتھ، کام کر سکتی، یا کرنے پر مجبور ہے، اور اس کو کسی شدید عضلی فعل کی بھی ضرورت نہیں۔ اسی وجہ سے اس کے جسمانی مظاہر مقابلۃً سادہ اور معدودے چند، اور اس لئے لڑائی کی جبلت کی نسبت کم مخصوص، ہوتے ہیں۔ پھر غولی، یا اجتماعی، جبلت، غایت رسی کے لئے، کسی بہت زیادہ مخصوص طرز عمل کی محتاج نہیں ہوتی، اور نہ اس کو بہت زیادہ فوری، یا قوی، فعل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اس جبلت کے ساتھ عصبی مشینوں کا کوئی ایسا پیچیدہ نظام نہیں، کہ جو مختلف جسمانی آلات میں انضباط پیدا کرے۔

اب اگر ہم ان تمام انسانی جبلتوں کا جائزہ لیں، جن کو ہم نے باب پنجم میں بیان کیا ہے، اور اس کے ساتھ ہی ان جذبی تحریکات کو نگاہ میں رکھیں، جو ان مختلف جبلتوں کی کارفرمائی کا لازمہ ہوتی ہیں، تو ہم کو جسمانی انضباطات (جن سے ایک مجموعی جبلی ردعمل مرکب ہوتا ہے) کی پیچیدگی اور مخصوصیت، اور ان جذبی تحریکات کی کیفیت کی علیحدگی اور مخصوصیت میں ایک قریبی مطابقت نظر آتی ہے۔ ہم ان جبلتوں کو جسمانی انضباطات کی پیچیدگی کے لحاظ سے ایک نزولی سلسلہ میں مرتب کر سکتے ہیں۔ اس ترتیب پر نظر ڈالنے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ان کے مقابلے کی جذبی تحریکات کی کیفیات بلحاظ مخصوصیت اُنزولی سلسلہ میں مرتب ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ روزمرہ گفتگو میں اس سلسلہ کے اوپر کے حصے کی کیفیات کے لئے تو متعین نام یا بہت سے مترادفات ہیں، لیکن نچلے سرے کی کیفیات کے لئے کوئی مخصوص نام نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سلسلے کے اوپر کے حصے کی جبلتوں کے ساتھ جو جذبی کیفیات ہوتی ہیں، وہ اسی آسانی کے ساتھ شناخت کی جا سکتی ہیں، جس آسانی کے ساتھ کہ ان جبلی تحریکات کی

علامات، یا جسمانی مظاہر کی شناخت ہوتی ہے۔ اس کے بخلاف نچلے حصہ کی کیفیات، ان کے جسمانی مظاہر کی طرح، کم مخصوص ہوتی ہیں۔ اب اگر ہم کو اپنے نفسیاتی اغراض کے لئے ان کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو تو پھر ہم کو ان کے نام اختراع کرنے پڑتے ہیں، یا جہاں کہیں کوئی قابل شناخت جذبی کیفیت نہیں ہوتی، تو پھر ہم کو "..... کی حسیت" کا جملہ استعمال کرنا پڑتا ہے۔ یہ دونوں فہرستیں میرے نزدیک حسب ذیل صورت کی ہوں گی اگرچہ دیگر مصنفین ان کو ذرا اور مختلف طریقے سے مرتب کر سکتے ہیں:۔

جبلتوں کے نام (خطوط وحدانی میں مترادف ہیں)	ان جذبی کیفیات کے نام جو جبلی فعلیتوں کے ساتھ ہوتی ہیں
۱۔ بچ نکلنے کی جبلت (تحفظ ذات، اجتناب، خطرے کی جبلت)	خوف (دہشت، ہول، دہل، کھٹکا، لرزہ)
۲۔ لڑائی کی جبلت (حملہ، لڑاکا پن)	غصہ (غضب، قہر، طیش، ایذا، خفگی، ناراضگی)
۳۔ دفع (کراہیت)	نفرت (متلی، کراہیت، گھن)
۴۔ والدینی (حفاظتی)	نازک جذبہ (محبت، رقت، نازک حسیت)
۵۔ مرافعہ	تکلیف (بے بسی کی حسیت)
۶۔ جفتی کھانا (جماع، تناسل، شہوانی)	شہوت (شہوانی جذبہ، یا تحریک جسے بعض اوقات محبت کہتے ہیں۔ اس لفظ کا یہ استعمال بالکل ناموزوں اور بہت گمراہ کن ہے)
۷۔ استعجاب (تحقیق، انکشاف، تفحیص)	تعجب (راز، اجنبیت، نامعلومیت کی حسیت، حیرت)
۸۔ (خود تذلیلی یا تذلل)	محکومیت (کمتری، عبادت، عاجزی، لگاؤ، فرمانبرداری کی حسیت، سلبی احساس نفس[1])

[1] Negative self feeling

۹- اثبات (خودنمائی) — عجب، تعظم، برتری حاکمیت، تسخیر تسلط کی حسیت، ایجابی احساس ذات۔

۱۰- اجتماعی، یا غولی جبلت۔ — تنہائی، اکیلے پن، کی حسیت

۱۱- تلاش خوراک، (شکار کرنا) — اشتہا، یا محدود معنوں میں "طلب"

۱۲- اکتساب (جمع کرنے کی جبلت) — مالکیت، قبضہ کی حسیت (حفاظتی حسیت)

۱۳- تعمیر — خلاقیت، بنانے، پیدا کرنے، اجتہاد کرنے، کی حسیت۔

۱۴- ہنسی — تفریح (خوش مزاجی، بے پروائی ڈھیلا ڈھالا پن)

کھجانے، چھینکنے، کھانسنے، اور پیشاب، یا پاخانہ، کرنے، کی چھوٹی چھوٹی جبلتیں، باعتبار جسمانی مظاہر، اس قدر سادہ ہوتی ہیں، کہ ان کی کارفرمائی کے ساتھ جو تحریکات ہوتی ہیں، ان کو ہم مخصوص کیفیات نہیں کہ سکتے، اگر چہ ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے ہیجانات میں بہت قوی تہیج ہو +

اولی جذبات

یہ تو ظاہر ہے، کہ جذبی کیفیات کی یہ فہرست جذبے کی تمام بہت زیادہ، منتظم مخصوص کیفیات کو شامل نہیں۔ ہم عنقریب ان دوسری جذبی کیفیات پر غور کریں گے، اور معلوم کرنے کی کوشش کریں گے، کہ ان کا تجربہ کن حالات میں ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا فہرست کی کیفیات کو ہم اولی جذبی کیفیات کہ سکتے ہیں۔ یا اگر ہم "جذبات" کو ہستیاں سمجھنے کے لئے تیار رہیں، تو پھر ہم کہ سکتے ہیں، کہ یہ اولی جذبات ہیں +

ان اولی جذبی کیفیات اور مختلف جبلی ہیجانات کا تعلق ہیں نے

سب سے پہلے اپنی کتاب "سوشل سائیکالوجی" میں بیان کیا تھا۔ اس وقت ہی سے بہت سے ماہرین نفسیات میرے اس عقیدے پر معترض ہیں کہ اولی "جذبات" جوہراً علامات ہیں کہ جن سے جبلی ہیجانات کی کارفرمائی کا پتہ چلتا ہے لیکن میرے نزدیک ان اعتراضات میں سے کوئی بھی وقیع نہیں۔ میرا خیال ایک غیر متعصب ذہن کے لئے اس قدر بدیہی اور صاف ہے کہ عام طور پر اختیار کر لیا گیا ہے۱؎۔

مختصر یہ کہ اولی "جذبہ" کسی جبلی ہیجان کے عمل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس کے جسمانی مظاہر سے ہمارے ابنائے جنس ہیجان کی نوعیت سے واقف ہو جاتے ہیں، اور اس طرح ان میں بھی یہی جبلی ہیجان وضع اور جذبی تحریک پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ جذبی کیفیت سے خود اس شخص کو اپنی تحریک کی نوعیت، اور فعل کی اس صورت، کا علم ہو جاتا ہے، جس کو صادر کرنے پر وہ مجبور

۱؎۔ کسی نفسیاتی اصول کے معین بیان کی اور صورتوں کی طرح یہاں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس ضابطہ نے ماہرین نفسیات کو دو جماعتوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ ایک جماعت تو ان ماہرین کی ہے جو اس سے انکار کرتے ہیں، اور دوسری ان ماہرین کی جن کے نزدیک یہ اس قدر مانوس اور بدیہی ہے کہ وہ اس کو ایک عام بات، یا بدیہی حقیقت، سمجھتے ہیں۔ جب مقدم الذکر جماعت کے مصنفین جذبے اور جبلت کے تعلق کی بابت اس عقیدے پر اپنے اعتراض کی بنا بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو وہ زیادہ تر اس بدیہی صداقت پر اصرار کرتے ہیں کہ اس جذبی تجربے کی کیفیات کا مناسب تخیل ناممکن ہے، جو حیوانات کی جبلی فعلیتوں کا لازمہ ہوتی ہے۔ لیکن عرض یہ ہے، کہ اگر ہم ان کا تخیل نہیں کر سکتے، یا ان کو موزوں نام نہیں دے سکتے، تو اس سے یہ کس طرح لازم آتا ہے، کہ وہ حیوانات ان کا تجربہ بھی نہیں کرتے۔ یہ مطالبہ، کہ ہم کو اس قابل ہونا چاہئے، فی نفسہ لغو ہے۔ یہ لغویت انتہائی ہوتی ہے جب یہ مطالبہ کیڑوں کے جبلی افعال کے تعلق سے کیا جاتا ہے، جو بلحاظ ساخت، طرز زندگی، اور قومی تاریخ ہم سے اس قدر بُعد رکھتے ہیں۔ (مصنف)

ہے ۔ فرض کیا جا سکتا ہے، کہ یہی موخر الذکر خصوصیت حیات ذہنی میں جذبی کیفیات کا وظیفہ ہے ۔ ان کی وجہ سے ہم اپنی حالت کا اندازہ کرتے، اور اُن ہیجانات کو منضبط کرنے، ان کی ہدایت کرنے، اور ایک حدتک ان کو قابو میں لانے، کے قابل ہوتے ہیں، جو ہماری تحریک کر رہے ہیں۔ پھر اپنے ابنائے جنس میں ان ہی تجربات کے مظاہر کو دیکھ کر ہم ان کے آئندہ طرزِ عمل کو منتج، یا اس کی پیش بینی کر سکتے ہیں۔ اس طرح سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ ان کے افعال کا مناسب تعاون، یا اندفاع، سے مقابلہ کریں۔ اگر وہ جذبی تحریکات، جو تمام جبلی ردِ اعمال کے ساتھ ہوتی ہیں، باعتبار کیفیت یکساں ہوتیں، تو ہم ضبطِ نفس میں کچھ ترقی نہ کر سکتے۔ اس قسم کا شخص دوسرے شخص کو آستینیں چڑھائے ہوئے اپنی طرف آتے دیکھتا، اور ممکن ہے کہ اس سے اس کو ایک قوی ہیجان اور شدید تحریک کا احساس بھی ہوتا، لیکن اس کو یہ خبر نہ ہوتی، کہ وہ خود کس قسم کا فعل کرنے والا ہے ۔ یہ خبر اس کو اس وقت ہوتی، جب یا تو وہ خود حملہ کرنے کے لئے آگے بڑھتا، یا میدان چھوڑ کر بھاگتا نظر آتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس قابل نہ ہوتا کہ حالات کی پیش بینی کر کے اپنے فعل کو زیرِ تصرف نے آتا، یا اس میں انضباط پیدا کر لیتا، اور اسی قسم کا تصرف و انضباط کردار کی اُن اعلیٰ صورتوں کی جان ہے، جسے اصلی معنوں میں "عمل" (Conduct) کہا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر تمام ابتدائی جذبی کیفیات تجربہ کی ایک صورت کے لحاظ سے بہت زیادہ مخصوص، متفرق، اور نمایاں، ہوتیں، مثلاً اگر یہ اتنی ہی مخصوص ہوتیں، جتنی کہ خوف، یا غصہ کی ہیں، تو ہم اپنے محرکاتِ افعال کے متعلق شاذ ہی شبہ، یا غلطی، میں رہتے +

اس کا مطلب یہ ہے، کہ جذبی کیفیات کا وظیفہ وقوفی ہے۔ ان سے ماہیتِ اشیا کی طرف اشارہ نہیں ہوتا، بلکہ ہمارے ان ہیجانی ردِ اعمال کی ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے، جو ہم ان اشیا کے جواب میں کرتے ہیں۔ یہ گویا علمِ نفس اور ضبطِ نفس کی وقوفی بنا ہیں۔ ان معنوں میں یہ موضوعی ہیں، نہ کہ معروضی! ان کا وظیفہ وقوف ہے، لیکن اشیاء کا نہیں، بلکہ موضوع،

یا عضو کی حالت یا فعلیت کا +

جیمس ولینگ کا نظریہ جذبات

اب ہم جیمس ولینگ کے مشہور نظریہ جذبات پر غور کرنے کے لئے تیار ہیں۔ اب ہم سمجھ سکتے ہیں کہ یہ کن معنوں میں صحیح ہے اور کس لحاظ سے غلط ہے۔ اس نظریہ کا نچوڑ یہ دعویٰ ہے کہ "جذبات" جوہراً "احساسات" کے ساتھ متحد الماہیت ہیں، یہ کہ "ایک جذبہ" بحیثیت محسوس، یا بحیثیت جذبی کیفیت اس احساسی تجربہ کا ایک بے ترتیب سا مجموعہ یا مرکب ہے، جو اُن احساسی ارتسامات کا نتیجہ ہوتا ہے جو جسم کے مختلف آلات میں واقع ہونے والے اعمال سے پیدا ہوتے ہیں، اور یہ کہ ہر جذبے کی قابل امتیاز کیفیت، اپنی مخصوصیت کے لئے، احساسی ارتسامات کے اس مخصوص اجتماع کی شرمندۂ احسان ہوتی ہے، جو جسمانی فعلیتوں کے ایک مخصوص اجتماع کا نتیجہ ہوتا ہے۔ حشوی آلات اس احساسی تحریک میں بہت زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ اگر اس بیان میں ذرا سی تبدیلی کر دی جائے، یا اس کو ایک اور بات مان کر مکمل کر دیا جائے، تو پھر میرے نزدیک یہ معناً صحیح فرض کیا جا سکتا ہے۔ یہ تبدیلی اور یہ بات یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم کریں کہ جس طرح مخصوص حواس کی احساسی کیفیات کا تخیل میں اعادہ کیا جا سکتا ہے اسی طرح حشوی یا جسمانی حواس کی احساسی کیفیات کا بھی تخیل میں اعادہ ممکن ہے۔

لیکن جیمس اس کو بیان کرنے میں حد سے بڑھ گیا، اور اس میں اتنا مبالغہ کیا کہ یہ بلا ضرورت مستبعد نظر آنے لگا۔ یہ خصوصیت بعض لوگوں کو اپنی طرف کھینچتی ہے، لیکن بعض اسی کی وجہ سے اس نظریے سے نفرت کرتے ہیں۔ اس نے روزمرہ گفتگو، اور ادبیات، کا یہ جملہ پکڑ لیا، کہ ہمارے جذبات ہمارے افعال کی علتیں ہوتے ہیں، یا یہ ان کو معین کرتے ہیں، یا یہ ان کی تحریک کرتے ہیں۔ اس کے بعد اس نے اس کو معکوس کر دیا۔

اور کہا کہ ہمارے جسمانی افعال ہمارے جذبے کی علتیں یا معینات ہوتے ہیں۔ وہ لکھتا ہے: "جذبہ جسمانی مظہر کا نتیجہ ہے نہ کہ علت"۔ ایک اور جگہ وہ کہتا ہے: "عوام کہتے ہیں کہ ہمارا نقصان ہوتا ہے لہذا ہم کو رنج ہوتا ہے اور ہم روتے ہیں۔ ہم ایک ریچھ دیکھتے ہیں، ہم کو ڈر لگتا ہے لہذا ہم بھاگتے ہیں۔ ہمارا رقیب ہماری ہتک عزت کرتا ہے، اس سے ہم کو غصہ آتا ہے، لہذا ہم مارتے ہیں۔ جس قیاس کی یہاں حمایت کی جا رہی ہے، اس کے مطابق یہ ترتیب واقعات صحیح نہیں۔ ایک ذہنی حالت دوسری حالت کا بلاواسطہ نتیجہ نہیں ہوتی، بلکہ ان کے درمیان جسمانی مظاہر کا پہلے واقع ہونا لازمی ہے۔ اس لحاظ سے زیادہ معقول بیان یہ ہوگا کہ ہم کو افسوس ہوتا ہے، کیونکہ ہم روتے ہیں، ہم کو غصہ آتا ہے، کیونکہ ہم مارتے ہیں، ہم کو ڈر لگتا ہے، کیونکہ ہم لرزہ براندام ہو جاتے ہیں، نہ یہ کہ ہم روتے ہیں، یا مارتے ہیں یا لرزہ براندام ہوتے ہیں، اس وجہ سے کہ ہم کو رنج ہوتا ہے، یا غصہ آتا ہے، یا ڈر لگتا ہے۔ ادراک کے بعد اگر جسمانی احوال نہ ہوں، تو موخر الذکر خالصتہً وقوفی شکل کا زرد بے رنگ، اور جذبی حرارت سے معرا ہو جاتا ہے"۔ ... "ایسا جذبہ جسے ہر قسم کے جسمانی احساس سے علیحدہ کر لیا گیا ہو، ناقابل تصور ہے۔ جس قدر زیادہ غور میں اپنی حالت پر کرتا ہوں، اسی قدر زیادہ یقین مجھ کو اس بات کا ہو جاتا ہے، کہ میری تمام کیفیات جذبی میرے تمام تاثرات، اور میرا تمام جوش و ولولہ درحقیقت ان جسمانی تغیرات سے مرکب ہوتا ہے، جن کو ہم بالعموم اُن کا مظہر یا نتیجہ کہتے ہیں۔ اسی طرح مجھ پر یہ بھی زیادہ خوبی کے ساتھ روشن ہوتا جاتا ہے، کہ اگر میرا جسم بالکل بے احساس ہو جائے، تو میں تاثرات، ملائم و ناملائم، دونوں کی زندگی سے محروم ہو جاؤں گا، اور خالصتہً وقوفی، یا عقلی زندگی بسر کروں گا"۔ ہر جذبہ عناصر کے ایک مجموعہ کا حاصل ہوتا ہے، اور ہر عنصر اس عضویاتی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے جس سے ہم بخوبی واقف ہیں۔ یہ عناصر تمام عضوی تغیرات ہیں، اور ان میں سے ہر ایک شئے ہیجہ کا

اضطراری اثر ہے"۔

ان اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ تین حیثیتوں سے جیمس نے اپنے نظریے کو بیان کرنے میں مبالغہ کیا ہے اور دھوکا کھایا ہے۔ یہ ان تین فقروں سے واضح ہوتی ہیں جن کو ہم نے بخط نسخ لکھا ہے۔ پہلے ہم سب سے آخری پر غور کرتے ہیں۔ اس فقرے سے جیمس کی محض احساسیت ہی کا مدلول نہیں ہوتی بلکہ اس بات کا بھی پتہ چلتا ہے کہ احساسیت خام ترین صورت کی ہے اور اضطراری نظریے کی خام ترین صورت کے ساتھ ملی ہوئی ہے۔ خط نسخ میں لکھے ہوئے فقروں میں سب سے پہلا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مختلف جسمانی تغیرات جو "جذبہ کا مظہر" ہیں بالضرورت ہر موقع پر جذبی کیفیت کے تجربے سے قبل واقع ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ بیان اس چیز کو تسلیم نہیں کرتا کہ حس کو ہم جسمانی حواس کا مخیلہ کر سکتے ہیں۔ یہ گویا ایسا ہے جیسا کہ جیمس یہ کہے کہ جب کبھی ہم ایک نارنگی کے رنگ یا گھنٹی کی آواز پر فکر کرتے ہیں تو اس تفکر سے قبل "آنکھ" یا "کان" کے مناسب تہیج کا ہونا ضروری ہے وہ اس واقعہ کو بھول جاتا ہے کہ احساسی کیفیات مخیلہ کی صورت میں مرکزاً تہیج ہو سکتی ہیں اور اس تہیج میں ان کو آلات حس کے تہیج کی ضرورت نہیں ہوتی +

ثالثاً اور یہی سب سے زیادہ سنگین غلطی ہے جیمس نے پہلے تو تمام طلبی تجربے، تمام "کوشش کی حس"، تمام ہیجان کے احساس، تمام جذوجہد کے تجربے کو حرکی احساسات میں تحویل کیا ہے اور پھر ان حرکی "احساسات" کو ان عضوی "احساسات" کے مجموعہ کے ساتھ شامل کیا ہے جن کے متعلق اس کا خیال ہے کہ وہ جذبی تجربے کو مرکب کرتے ہیں۔ میں اس سے قبل ثابت کر چکا ہوں کہ طلبی تجربہ احساسی تجربے میں تحویل نہیں کیا جا سکتا اور نہ ان دونوں کو متحد الماہیت کہا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ میں نے یہ بھی دکھایا ہے کہ محسوس ہیجان تمام جبلی ردّ اعمال کی جان ہوتا ہے۔ لہذا اگر جیسا کہ جیمس نے خط نسخ میں لکھے ہوئے

دوسرے فقرے میں بیان کیا ہے، کسی ایک جذبی تجربے میں سے، تمام جسم کی بے احساسی کی مدد سے، تمام احساسی کیفیات خارج کر دی جائیں، تو باقی ماندہ تجربہ خالصتہً وقوفی شکل کا نہ ہوگا۔ اس کی دو وجوہ ہیں:۔ (۱) یہ اپنی مخصوص جذبی کیفیت کو باقی رکھ سکتا ہے، کیونکہ اس کیفیت کا تہیج مرکزی طور پر بھی ہونا ممکن ہے۔ (۲) یہ تمام تجربہ طلبی بھی رہے گا، اور وقوفی بھی یعنی۔ یہ کہ اس شخص کو کسی خاص غایت کی طرف قوی ہیجان کا علم ہوتا رہیگا۔ جذبی تجربے کا یہ طلبی جزو اس تجربے کی شاید خصوصی علامت ہے۔ اگر مخصوص جذبی کیفیت کو باقی رکھ کر اسے خارج کر دیا جائے، تو ممکن ہے کہ ہم جذبے کی شناخت کر لیں، لیکن معلوم ایسا ہوگا، کہ اس کی تمام جان اور طاقت اور ہر وہ چیز، جس سے اس کی ضرورت و اہمیت مرکب ہوتی ہے، غائب ہو چکی ہے۔

ان تمام باتوں کو ملانے کے بعد میں یہ کہوں گا، کہ جیمس کا نظریہ اساساً صحیح ہے، لیکن جس صورت میں کہ اس نے اس کو بیان کیا ہے، وہ اس لحاظ سے غلط ہے، کہ اس سے مترشح ہوتا ہے کہ ہمارا ذہنی عمل جسمانی تغیرات پر بہت بڑی حد تک موقوف ہوتا ہے، حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ اس کے علاوہ وہ طلبی جزو، یا جذبے میں ہیجان کی اہمیت کو بھول جاتا ہے، یہ ہیجان تجربے کے ایک پہلو کی صورت میں ہو، یا کردار کے ایک پہلو کی صورت میں۔ وہ اس بات کو نظر انداز کر جاتا ہے کہ کسی غایت کی طرف ایک ہیجانی کوشش ہر جذبی رد عمل کا جوہر ہے۔ جب میں کہتا ہوں، کہ "مجھے غصہ آ رہا ہے" یا جب میں کسی کو مارنے کے بعد کہتا ہوں کہ "میں نے اس کو مارا، کیونکہ مجھے غصہ آ رہا تھا" تو ہماری مراد یہ نہیں ہوتی، کہ ہمارے تجربے کی جذبی کیفیت وہ فاعل تھی، جس نے مارنے کے فعل کا باعث ہوئی۔ ہماری مراد درحقیقت یہ ہوتی ہے، کہ غصے کا آنا، بحیثیت تجربی واقعہ، اور تجربے کے مارنے کے ہیجانی میلان کو شامل ہوتا ہے۔ لہذا ہم مارنے کی جو توجیہ کرتے ہیں، وہ درست اور جائز ہے۔ ہم چپکے سے اس جذبی کیفیت کو استعمال کر جاتے

ہیں، جس کو ہم اِن جبلی میلان کی علامت مانتے ہیں، جو ہم میں پیدا ہوا ہے۔
لہٰذا یہ عام بیان، کہ "میں نے مارا، کیونکہ مجھے غصہ آرہا تھا"، جوہر ۲ صحیح تر
ہے، اور یہ میرے فعل کی صحیح تر توجیہ ہے، بہ نسبت جیمس کے اس معکوس
بیان کے، کہ "مجھے غصہ آیا، کیونکہ میں نے مارا"۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ
مقدم الذکر بیان کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص کو میں نے مارا ہے، اس کا
رویہ کچھ ایسا تھا، کہ مجھ میں لڑائی کی جبلت کے ہیجان کی تحریک ہوئی، اور
کسی فعل کو اس ہیجان کی طرف منسوب کرنا، جس کا یہ نتیجہ اور مظہر ہے،
ہمارے افعال کی واحد صحیح تحلیلی توجیہ ہے +

میں یہاں جذبی کیفیات میں سے کسی کیفیت، یا "جذبات" کے جسمانی مظاہر
کو بیان کرنے کی کوشش نہ کروں گا۔ اگر قارئین نہیں جانتے، کہ خوف زدہ ہونا، یا
غصہ میں آنا، یا نفرت کرنا، کیسے کہتے ہیں، اگر وہ کسی بلکتے ہوئے بچے کو پیار کرتے
کے تجربے میں ایک خاص کیفیت معلوم نہیں کر سکتے، تو پھر کوئی شخص بھی، وہ کتنا ہی
فصیح و بلیغ کیوں نہ ہو، ان کو سمجھانے میں کامیاب نہ ہوگا۔ یہاں میں صرف اس قدر
کہوں گا، کہ "جذبات" کی بحث میں تمام خلط مبحث، اور غلط فہمی، بلا شبہ ایک
حد تک ہمارے طبعی ساز و سامان کے اختلافات کا نتیجہ ہے۔ ہم کو مختلف جبلتیں،
قوت کے مختلف درجوں میں عطا ہوئی ہیں، یا ہم کو ورثہ میں ملی ہیں۔ پھر احتمال اس بات
کا بھی ہے، کہ بعض افراد کی خلقی ساخت میں عام اور معمولی انسانوں کی جبلتوں میں سے
کوئی ایک بالکل غائب ہو، یا اس قدر کمزور ہو، یا شق کی وجہ سے اس میں اس قدر کم قوت
آئی ہو، کہ اس کے مقابل کی اولی جذبی کیفیت سے وہ بے بہرہ ہوں +

ایک عجیب و غریب عقیدہ اور ہے، جو جذبے کی بحث میں
کبھی کبھی نمودار ہوتا ہے۔ اس کے متعلق بھی یہاں کچھ کہنے کی ضرورت ہے۔
اس کا دعوی ہے، کہ جذبے کا تجربہ ہم کو صرف اس وقت ہوتا ہے، جب ہمارے
طبعی میلانات فعل میں رکاوٹ پیدا ہوتا ہے، یا کسی اور وجہ سے یہ معطل ہو جاتے ہیں ۱ء

ع۱ء۔ اس عقیدہ کا جدید ترین شارح ڈاکٹر جیمس ڈریور (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

میں نے تسلیم کیا ہے، کہ یہ قول غصے کے جذبے پر صادق آتا ہے۔ مجھے یہ بھی اقرار ہے کہ یہ رکاوٹ لڑائی کی جبلت کی تحریک کی مخصوص شرط ہے۔ میں یہ بھی مانتا ہوں کہ جب باقی تمام ہیجانات میں رکاوٹ پیدا ہوتا ہے، تو اس جبلت کا ہیجان ان کو تقویت دیتا ہے۔ لیکن اور جذبات کے متعلق مجھے کوئی ایسی شہادت نظر نہیں آئی جس سے اس عقیدے کی تائید ہوتی ہو۔ یہ عقیدہ اس سادہ صداقت کی محرف صورت معلوم ہوتا ہے، کہ جب تک ہم اپنے آپ کو فعل کے ہاتھوں میں دئے رہتے ہیں اس وقت تک ہم کو اپنے جذبات کا صریحی وقوف نہیں ہوتا۔ ہم کو اپنے جذبے کی کیفیت کا خود اپنے آپ وقوف صرف اس وقت ہوتا ہے، جب ہم اپنی غایت رسی یا اس غایت کے وسائل کے انتخاب میں، اپنے فعل میں پوری طرح منہمک نہیں ہوتے۔ لیکن یہ کہنے سے یہ لازم نہیں آتا، کہ وہ جذبی کیفیت موجود ہی نہیں، جو ہماری جدوجہد کے تمام تجربے میں رنگ آمیزی کرتی ہے۔ یہ دعوی بھی اتنا ہی باطل ہوگا، کہ تجربہ کی احساسی کیفیات کسی شئے کے ادراک ہیں اس وقت تک ہمارے تجربے میں نہیں آتیں جب تک کہ ہم اس شئے پر فکر کرنا نہیں چھوڑتے، اور نفس ان کیفیات میں دلچسپی نہیں لیتے +

یہاں تک ہم نے صرف ان جذبی تجربات پر بحث کی ہے، جو ہماری جبلی جدوجہد کا لازمہ ہوتے ہیں۔ ان کو ہم، غلط فہمی کے اندیشہ کے بغیر "خالص" جذبات" کہہ سکتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ہم ان کو تجربے کے قابل شناخت شئون سمجھ سکتے ہیں۔ ان کے لئے "اولی جذبات" کا نام غیر موزوں نہ ہوگا۔ لیکن ان کے علاوہ ہم کو جذبات کی دو اور بڑی قسموں کو بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ انہیں علی الترتیب مخلوط، یا ثانوی جذبات، اور تبعی جذبات، کہا جاتا ہے +

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) (James Drever) ہے۔ دیکھو اس کی کتاب Instinct in Man مجھے بڑی مسرت ہے کہ میں اس کتاب کے عام مضمون سے کلی اتفاق رکھتا ہوں (مصنف)

مخلوط یا ثانوی جذبات

ہم اس واقعہ کو پہلے معلوم کر چکے ہیں کہ جبلی ہیجانات کا بیک وقت تہیج ہونا ناممکنات سے نہیں۔ چنانچہ اکثر ایک حیوان کے کردار میں خوف کے ہرب اور استعجاب کے جذب میں تعارض و تنازع اور تبادل بداہتہً نظر آتا ہے۔ مثلاً گھوڑے چراگاہ میں اکثر اس قسم کا کردار ظاہر کرتے ہیں۔ خود ہم میں تخیل اور عواطف بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوتے ہیں لہذا ہم میں ایک سے زائد ہیجان کے بیک وقت تہیج ہونے کا احتمال اور بھی زیادہ ہوتا ہے۔ پھر ایک متمدن اور تربیت یافتہ بالغ العمر شخص کا کردار تقریباً ہر موقعہ پر ہیجانات کا کم و بیش پیچیدہ اجتماع ظاہر کیا کرتا ہے۔ بعض جبلی ہیجانات باعتبار میلان اس قدر متخالف ہوتے ہیں کہ وہ کردار کی تعیین میں موزونیت کے ساتھ متعاون نہیں ہو سکتے۔ اگر ان میں بیک وقت تہیج ہوتا ہے تو یہ لازمی طور پر لڑ جاتے ہیں اور اس طرح ایک کا غلبہ دوسرے کی موت کا موجب ہوتا ہے۔ اس کی بہترین مثال کراہیت یا نفرت کے ہیجان اور خوراک کی جبلت کے ہیجان میں ملتی ہے۔ ان دونوں جبلتوں کا رخ دو متخالف غایات کی طرف ہوتا ہے۔ پھر جن افعال میں کہ طبعاً ان کا اظہار ہوتا ہے وہ بھی بالکل متخالف ہوتی ہیں لہذا ان کا اجتماع ناممکن ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے ایک ہیجان دوسرے میں مانع آتا ہے۔ "سمندر کی بیماری" میں خوراک کا خیال ہمارے خواب میں بھی نہیں آتا۔ جب ہمارا پیٹ بھرا ہوتا ہے تو کھانے کی بو اور باورچی خانہ کی صورت سے ہم کو نفرت ہو جاتی ہے۔ اگر شوربے میں مکھی گر پڑتی ہے تو اس شوربے کی شکل دیکھ کر ہماری طبیعت مالش کرتی ہے لیکن "کوفتہ را نان تہی کوفتہ" ہوتی ہے اور ہم کو تعجب ہوتا ہے کہ ہم اس قدر نازک مزاج کس طرح ہو سکتے ہیں؟

کوئی اور دو جبلی ہیجانات اتنا کلی تخالف نہیں رکھتے جتنا کہ ان دو میں پایا جاتا ہے۔ ان میں سے بعض نہایت موزونیت کے ساتھ متعاون ہو کر کردار کی تعیین کر سکتے ہیں اور یہ کردار ان افعال سے مخلوط ہوتا ہے جو مختلف مہیج ہیجانات کے انفرادی عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جب دو یا زائد ہیجانات اس طرح تعاون کرتے

ہیں، تو ہم کو ایک ایسی جذبی تحریک کا تجربہ ہوتا ہے جس کی کیفیت ایک معنوں میں اُن ابتدائی کیفیات سے مرکب ہوتی ہے، جو مختلف جبلتوں میں سے ہر ایک کے لئے مخصوص ہیں۔ یہ صورت مرکب احساسی کیفیات کی صورت کے بالکل مشابہ ہے۔ ان واقعات کو بیان کرنے کا ایک آسان، اگرچہ غلط طریقہ یہ ہے کہ کہا جائے، کہ ارغوانی رنگ سرخی اور نیلاہٹ کے احساسات کے امتزاج یا اختلاط کا نتیجہ ہے۔ صحیح تر بیان یہ ہوگا کہ مرکب کیفیت ایک ردّ عمل ہے، جو ہمارا ذہن مرکب احساسی ارتسامات کے جواب میں کرتا ہے۔ اسی طرح سے یہ کہنا بھی واقعات کا آسان، اگرچہ غلط، بیان ہے، کہ جب کوئی کمینہ اور ذلیل حرکت ہمارے مقاصد میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے، تو ہم کو ایک ایسے جذبے کا تجربہ ہوتا ہے، جو غصہ اور نفرت کے ابتدائی جذبات سے مخلوط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان حالات میں لڑائی اور کراہیت کی جبلتوں کے ہیجانات بیک وقت برانگیختہ ہوتے ہیں، لہذا ہمارے افعال ان دونوں میلانات کو ظاہر کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں میلانات کے مخصوص جذبی مظاہر ہمارے چہرے پر، اور ہمارے تمام جسمانی ردّ اعمال میں مخلوط ہو جاتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ہم کو ایک ایسی جذبی کیفیت کا تجربہ ہوتا ہے، جو غصہ اور نفرت، دونوں سے قرابت رکھتا ہے، اور جو لمحہ بہ لمحہ بدل جا سکتا ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ کبھی غصہ کا غلبہ ہو، اور کبھی نفرت کا۔ اس غلبہ کا انحصار اس بات پر ہے کہ ہمارے پیش نظر مقاصد کا رکاوٹ ہے، یا مخالف کا کمینہ پن اور ذلت۔ ایک وقت تو ہم اس کو مارنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، اور دوسرے وقت ہم اس طرح کی ذلیل مخلوق کو ہاتھ لگانے سے بھی نفرت کرتے ہیں +

اس قسم کا مرکب تجربہ لفظاً و معناً اس طرح نہیں بنتا، کہ پہلے دو جذبات، غصہ و نفرت، کی الگ الگ تحریک ہوتی ہے، اس کے بعد وہ ایک دوسرے کے ساتھ ملتے ہیں، اور پھر ان میں اختلاط و امتزاج پیدا ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف یہ ایک مرکب صورت حال کا بلاواسطہ جواب ہے۔ لیکن اس قول و قرار کے بعد، ایک طول طویل بیان سے بچنے کے لئے، ان مرکب جذبی ردّ اعمال کو مخلوط جذبات کہنا جائز ہو سکتا ہے۔ یا انہیں ایسے جذبی مرکبات بھی کہا جا سکتا ہے، جو جذبہ کی دو یا زائد ابتدائی کیفیات کے امتزاج

و اختلاط سے تشکیل پذیر ہوتے ہیں۔[1]

یہ تو ظاہر ہے کہ اگر ابتدائی جذبی کیفیات (مذکورہ بالا معنوں میں) مخلوط ہو کر دو جزئی یا اس سے بھی زیادہ مرکب کیفیات پیدا کر سکتی ہیں تو پھر ان جذبی تجربات کی اقسام کی تعداد بے شمار ہو گی جن کی شناخت کرنا اور جن کو نام دینا ہم سیکھ سکتے ہیں۔ یہ بھی بدیہی ہے کہ چونکہ یہ مختلف کیفیات مختلف نسبتوں میں مخلوط ہو سکتی ہیں لہذا ان مرکب جذبی کیفیات کا احصا متمیز کیفیات کے سلسلہ کی صورت میں نہ ہو سکے گا، بلکہ شمسی طیف[2] کی کیفیات رنگ کی طرح یہ بھی کیفیت کا ایک مسلسل سلسلہ بنائیں گی، کہ جس میں ایک کیفیت سے دوسری کی طرف انتقال تدریجی ہو گا۔ لہذا یہ امر طبعی ہے کہ رنگوں کے سلسلوں کی طرح یہاں بھی ہمارا تسمیہ مبہم، متغیر اور غیر یقینی ہو گا تاہم ان میں سے بعض کیفیات کے لئے ہمارے پاس ایسے نام ہیں کہ جن سے ان کی طرف کافی صحت کے ساتھ اشارہ ہوتا ہے۔ چنانچہ جس کیفیت میں غصہ اور نفرت دونوں سے قرابت پائی جاتی ہے اس کو ہم سے اکثر "حقارت"[3] کے نام سے پکارتے ہیں۔ اسی طرح کی مرکب نوعیت کی دیگر جذبی کیفیات کے لئے حسب ذیل نام ہیں:- اہانت، کراہت، ہول، ہیبت، رعب، استحسان، احترام، امتنان، طعن و تشنیع، رشک، غیظ و غضب، انتقامی جذبہ، ہراسانی، شرم، حسد، و غیر ذالک۔ قارئین کے لئے یہ بہت سبق آموز مشق ہو گی کہ وہ ان مرکب کیفیات کی تحلیل کی کوشش کریں اور اس تحلیل سے جو مختلف جذبات منکشف ہوں، ان میں سے ہر ایک کے مطالعہ باطنی کی تکمیل ان جسمانی مظاہر و افعال سے کریں جو ان میں سے ہر ایک کے لئے مخصوص ہیں۔ لیکن یہاں میں اپنی ایک قدیم تصنیف سے چند مثالیں نقل کرنے پر قناعت کروں گا۔[4]

---

[1] میں نے اس بحث کو تعجب انگیز طول اس لئے دیا ہے کہ میری کتاب "سوشل سایکالوجی" پر تنقید کرنے والوں میں سے بعض شاکی ہیں کہ ثانوی جذبات پر جو بحث میں نے کی ہے اس میں مل کی "ذہنی کیمیا" کی تمام غلطیاں پائی جاتی ہیں۔ (مصنف)

[2] Solar Specirum

[3] Scorn

[4] قارئین کو اور مثالیں میری کتاب "سوشل سایکالوجی" کے باب پنجم میں ملیں گی۔ (بقیہ برصفحہ آئندہ)

"تحقیر مثبت احساس ذات (تعظم[11]) کے ساتھ ملنے کی طرف مائل ہوتی ہے۔ کسی دوسرے شخص کی اخلاقی کمزوری یا کوتاہی کے مقابلے میں ہم اپنے آپ کو بزرگ و برتر سمجھتے ہیں، بعینہ اس طرح جیسے کہ کسی شخص کی جسمانی کمزوری یا کوتاہی ہم میں اس مثبت احساسِ ذات کا باعث ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے ہم میں سینہ تاننے، سر اونچا کرنے، گردن اکڑانے اور اکڑ کر چلنے کا رجحان پیدا ہوتا ہے۔ لفظ "تحقیر" کا اطلاق اکثر ایک تاثری حالت پر ہوتا ہے، جس کا ایک عنصر یہ جذبہ ہے۔ لیکن اگر یہ عنصر غالب ہوتا ہے، تو کہا جاتا ہے کہ ہم اس شے کو مکروہ سمجھتے ہیں۔ اس جذبے کو بالعموم استحقار[12] کہا جاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ تحقیر ایک دو جزئی مرکب ہے، جس میں غصہ اور تنفر شامل ہوتے ہیں، اور اگر ان کے ساتھ مثبت احساس ذات کو بھی شامل کر لیا جائے، تو یہ سہ جزئی مرکب بن جاتا ہے۔ اس کے مقابلے میں استحقار تنفر اور مثبت احساس ذات کا دو جزئی مرکب ہے۔ اس میں اور تحقیر میں فرق یہ ہوتا ہے کہ اس میں غصہ کا عنصر نہیں ہوتا۔

"اسی طرح خوف اور تنفر بھی ایک دوسرے کے ساتھ ملنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، مثلاً کسی سانپ یا گھڑیال کو قریب سے دیکھنے میں۔ بعض اشخاص میں تو یہ دو جزئی جذبہ جوہوں، پتنگوں، کیڑوں، مکڑیوں، وغیرہ بہت سے جانوروں کو دیکھنے سے برانگیختہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بعض اشخاص کی صورتیں، اور خصوصاً ان کی سیرتیں، اس جذبے کا باعث ہوتی ہیں۔ اس جذبے کو ہم کراہت[13] کہتے ہیں، اور اس کی شدید صورت کو "ہول[14]"۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) مندرجہ بالا مثالیں بھی وہیں سے منقول ہیں (مصنف)

[11] Elation

[12] Contempt

[13] Loathing

[14] Horror

"استحسان[1] یقیناً ایک حقیقی جذبہ ہے اور یہ بھی یقینی ہے کہ یہ اولی نہیں۔ یہ ایک ممیز ملتف تاثری حالت ہے اور ذہنی ترقی کے ایک کافی اعلٰی درجہ کو متقضمن ہے۔ ہم فرض نہیں کر سکتے کہ حیوانات صحیح اور اصلی معنوں میں استحسان کی قابلیت رکھتے ہیں۔ اسی طرح بہت چھوٹے بچوں میں بھی اس کا ظہور نہیں ہوتا۔ یہ محض خوشگوار ادراک یا تفکر ہی نہیں۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ ہم کو کسی شئے کے ادراک یا اس پر تفکر سے لذت حاصل ہو لیکن ہم اس کا استحسان نہ کریں۔ ہم ایک دہقانی کو صبح کے وقت گاتے سنتے ہیں اور اس کا گانا ہم کو اچھا معلوم ہوتا ہے اگرچہ نہ تو ہم کو وہ گیت پسند آتا ہے نہ اس کے گانے کا طریقہ بلکہ ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے اس تلذذ کی وجہ سے خود اپنے آپ کو حقیر سمجھیں۔ اس کو ہم اس شئے کی عظمت و خوبی کی عقلی اور لذت بخش قدر شناسی بھی نہیں کہہ سکتے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ مستحسن شئے پر تفکر سے پیدا ہونے والی مرکب حالت میں اصلاً دو اولی جذبات شامل ہوتے ہیں اول تعجب[2] اور دوم منفی احساسِ ذات یا جذبہ فروتنی[3]۔ تعجب کا انکشاف اس سے ہوتا ہے کہ ہم میں اس شئے کے قریب جانے اور اس پر اپنے تفکر کو جاری رکھنے کا رجحان پیدا ہوتا ہے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ جبلت استعجاب کا مخصوص ہیجان ہے۔ شدید استحسان کی حالت میں تعجب چہرے سے ہویدا ہوتا ہے۔ بچوں میں تو خاص کر تعجب کا عنصر بوضاحت اور غالب صورت میں نمایاں ہوتا ہے۔ "آہا! کیسا عجیب ہے!" یا "اوہو! کتنا ہوشیار ہے!" یا "ہیں! یہ تم نے کس طرح کیا؟" یہ وہ جملے ہیں جن سے بچہ اپنے استحسان کا اظہار کیا کرتا ہے

---

[1] Admiration

[2] Worder

[3] Submission

ادرجن سے تعجب کا عنصر اور استعجاب کا ہیجان بوضاحت منکشف ہوتے ہیں۔ جب ہم کو یقین ہوجاتا ہے کہ ہم اس شے کو پوری طرح سمجھ چکے ہیں اور اس کی توجیہ کرسکتے ہیں، تو تعجب کا خاتمہ ہوجاتا ہے، اور جو جذبہ کہ اس کی وجہ سے اب برانگیختہ ہوتا ہے وہ استحسان کا نہیں رہتا +

"لیکن استحسان میں تعجب کے علاوہ کچھ اور بھی ہوتا ہے۔ ہم صرف یہی نہیں کرتے ہیں کہ مستحسن شے کے قریب جاکر اس کا معائنہ کریں جس طرح کہ ہم اس چیز کی کیا کرتے ہیں جس سے محض استعجاب یا تعجب پیدا ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے ہم آہستہ آہستہ اور کچھ جھجکتے ہوئے اس کی طرف بڑھتے ہیں۔ اس کے سامنے ہم اپنے آپ کو ہیچ سمجھتے ہیں، اور اگر یہ چیز وہ شخص ہے جو ہمارے نزدیک مستحسن ہے، تو ہم کو اس بچہ کی طرح شرم آتی ہے، جو کسی اجنبی بڑے بوڑھے کے سامنے جاتا ہوا شرماتا ہے۔ ہم میں دبک کر کھڑے ہوتے، خاموش رہنے اور اس کی نظروں سے اپنے آپ کو بچانے کا ہیجان پیدا ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ فروتنی اور تذلل[علہ] کی جبلت برانگیختہ ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ معلوم کرکے، کہ ہم ایک ایسی ذات کے سامنے کھڑے ہیں، جو ہم سے برتر اور اعلیٰ ہے، ہم میں منفی احساس ذات کا جذبہ بھی رونما ہوتا ہے، اور یہ جذبہ فروتنی کی جبلت کا مقابل ہے۔ اب یہ جبلت اور یہ جذبہ اولاً اور اصلاً اجتماعی ہیں۔ ان کی برانگیختگی کی پہلی شرط یہ ہے، کہ ہم کسی ایسے شخص کے سامنے ہوں، جو ہم سے بزرگ و برتر ہے۔ جب ہم کسی تصویر، یا مشین، یا ایسی ہی کسی اور چیز کو مستحسن سمجھتے ہیں، تب بھی اس جذبے میں یہ اجتماعی عنصر اور شخصی خصوصیت باقی رہتی ہے۔ اس چیز کا بنانے والا بالکل واضح طور پر ہمارے ذہن کے سامنے رہتا ہے، اور وہی ہمارے جذبے کا معروض ہوا کرتا ہے، اور اکثر تو ہماری زبان سے بے ساختہ نکل جاتا

علہ Self-abasement

ہے، کہ "یہ کس قدر عجیب و غریب شخص ہے!"

"تو کیا اس کا مطلب یہ ہے، کہ استحسان کا جذبہ صرف دیگر اشخاص اور ان کے اعمال ہی کے زیر اثر برانگیختہ ہوتا ہے؟ یہ بالکل بداہتہً صحیح ہے کہ ہم طبعی اشیاء مثلاً ایک خوبصورت منظر، پھول، یا گھونگھے، ایک حیوان کی کامل ساخت، اور طریقۂ حیات سے اس کی مطابقت و موافقت کو بھی مستحسن سمجھتے ہیں۔ اس قسم کی مثالوں میں کوئی معلوم شخص ہمارے استحسان کے معروض کے طور پر ہمارے ذہن میں نہیں آتا۔ لیکن چونکہ استحسان کسی دوسرے شخص کی طرف اشارہ کرتا ہے، اور اس کو متضمن ہوتا ہے، اور چونکہ منفی احساس ذات کو شامل ہونے کی وجہ سے اس میں ہم کسی دوسرے شخص کی طرف ایک خاص انداز اختیار کرتے ہیں، لہذا ہم ایک شخص یا قدرت شخصی کو فرض کر لیتے ہیں، اور اس کو اس شئے کا صانع و خالق سمجھتے ہیں، جو اس جذبہ کا باعث ہوئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر زمانے میں انسانوں نے طبعی اشیا کے استحسان کے سبب اس قدرت، یا ان قدرتوں کو متشخص کیا ہے جنہوں نے یہ اشیا پیدا کی ہیں۔ یہ تشخیص کبھی تو ان فوق البشر ہستیوں کی صورت میں ہوتی ہے جو ان مخصوص اصناف اشیاء کو پیدا کرتی، اور ان پر حکومت کرتی ہیں، اور کبھی ایک بزرگ و برتر خالق کل اشیا کی صورت میں۔ اگر عقل ان تمام تخیلات کو "زمانہ جاہلیت" کے مذہب تشبیہ[1] کا بقیہ سمجھ کر رد کر دیتی ہے، تب بھی طبعی اشیاء کا استحسان اس طاقت کو نیچر کے نام سے متشخص کرتا ہے، جس نے انہیں پیدا کیا ہے۔ میرے نزدیک یہ صحیح ہے، کہ اگر وہ شئے، جس پر ہم تفکر کر رہے ہیں، اس شخصی قدرت کی طرف اشارہ نہیں کرتی، تو جس جذبہ کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، وہ محض تعجب کا ہوا کرتا ہے یا کم از کم استحسان کا نہیں ہوتا۔

---

[1] Anthropomorphism

چونکہ منفی احساس ذات استحسان کا لازمی جزو ہے اسی وجہ سے جو شخص کہ اپنے اوپر پورا اعتماد رکھتا ہے، جو اپنے آپ سے مطمئن ہے، اور سراسر خود پسند ہے، وہ استحسان کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ حقیقی استحسان انکساری اور جود علے کو متضمن ہوا کرتا ہے۔ یہاں یہ بھی کہدینا چاہیے، کہ استحسان کی اکثر صورتیں (اور جمالی استحسان کی تمام صورتیں) لذت کے عنصر کو بھی شامل ہوتی ہیں، اگرچہ اس کے شرائط بہت پیچیدہ ہو سکتے ہیں۔

"جذبے کے مزید التقاف کی مثال کے طور پر ہم اس جذبے پر غور کریں گے، جو اس وقت برانگیختہ ہوتا ہے جب مستحسن شے مہیب یا مرموز بھی ہو اور اس طرح اس سے خوف بھی پیدا ہوتا ہو۔ مثلاً یہ کہ ہم کسی بڑی آبشار، یا کسی زبردست طوفان باد و باران کا تماشا کر رہے ہوں۔ اس حالت میں استحسان کا ہیجان تو ہم کو، بہ عجز و انکساری اس چیز کی طرف دھکیلتا ہے، لیکن خوف کا ہیجان ہم کو فرار کی طرف مائل کرتا ہے۔ غرض ہم ایک عجیب مخمصہ میں پھنس جاتے ہیں۔ ہم میں نہ توتاب وصل ہوتی ہے، نہ "طاقت جدائی"۔ یہاں استحسان۔ خوف کے ساتھ مخلوط ہو کر رعب علے کا جذبہ پیدا کرتا ہے۔

"رعب مختلف الالوان ہوتا ہے۔ چنانچہ بعض صورتوں میں تو استحسان کے ساتھ خفیف خوف ہوتا ہے، اور بعض میں خوف کے ساتھ خفیف استحسان۔ یہ گویا دو حدود ہیں، کہ جن کے اندر اندر رعب مختلف صورتیں اختیار کر سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ استحسان ایک دو جزئی مرکب ہے، اور رعب سہ جزئی۔ پھر رعب کے ساتھ اور عناصر شریک ہو کر اور زیادہ ملتف جذبہ پیدا کر سکتے ہیں۔

علے Generosity

علے Awe

چنانچہ فرض کرو کہ مرعوب کن طاقت فیض رساں بھی ہے ۔ یہ ایک طرف تو ہم کو ایک لمحہ میں نیست و نابود کر سکتی ہے، اور دوسری یہ ہماری بھلائی کو مدنظر رکھتی ہے، ہم کو پالتی پوستی ہے اور ہماری حفاظت کرتی ہے مختصر یہ کہ اس کی وجہ سے ہم میں شکرگزاری کی حالت پیدا ہوتی ہے ۔ اب رعب شکرگزاری کے ساتھ مل جاتا ہے، اور اس طرح ہم کو احترام[1] کے بہت زیادہ مرکب جذبے کا تجربہ ہوتا ہے ۔ احترام درحقیقت ایک مذہبی جذبی حالت ہے ۔ انسانی طاقتوں میں سے چندہی احترام یعنی تعجب، خوف، شکرگزاری اور منفی احساسِ ذات، کے مرکب، کا باعث ہو سکتی ہیں ۔ جو انسان کہ احترام کی تحریک کرتے ہیں یا جن کے متعلق رسم و روایت کا دعویٰ ہے، کہ وہ اس کی تحریک کر سکتے ہیں، ان کو یہ احترامی خصوصیت اس لئے حاصل ہوتی ہے، کہ وہ نائب خدا سمجھے جاتے ہیں، اور فرض کیا جاتا ہے کہ طاقتِ الٰہی کی تقسیم اور اس کا اہتمام ان کے ہاتھ میں ہے ۔

"اب سوال یہ ہے، کہ شکرگزاری کیا ہے؟ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ یہ طاقتِ الٰہی کے احترام کے جذبہ میں شامل ہوتی ہے ۔ خود شکرگزاری ملتف جذبہ ہے ۔ یہ نازک جذبہ اور منفی احساسِ ذات کا دو جزئی مرکب ہے ۔ اس عقیدے پر اعتراض ہو سکتا ہے، کہ اگر نازک جذبہ والدینی جبلت کا جذبہ ہے، اور اگر حفاظت کرنا اس جبلت کا ہیجان ہے، تو پھر طاقتِ الٰہی اس جذبے کو کس طرح برانگیختہ کر سکتی ہے؟ اس سوال کا جواب یہ ہے، کہ یہ اس کو اسی طرح برانگیختہ کرتی ہے، جس طرح کہ والدین کی طرف بچے کا نازک جذبہ تحریک پاتا ہے، یعنی ہمدردی سے ۔ اولی جذبات میں نازک جذبہ ان معنوں میں ایک عجیب و غریب مقام رکھتا ہے کہ اس کا رخ دوسرے اشخاص کی طرف ہوتا ہے، اور دوسروں کی بھلائی کرنا اور

---

[1] Reverence

چاہتا، اس کا ہیجان ہوا کرتا ہے۔ لہذا یہ ایک ہمدردانہ ردعمل ہے (جس پر باب چہارم میں غور ہو چکا ہے) اپنے معروض میں بھی وہی جذبہ پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کے بعد یہ ہمدردی کی وجہ سے پیدا ہونے والا جذبہ اپنا معروض نہایت آسانی کے ساتھ اس شخص میں پا لیتا ہے، جس نے اس کو پیدا کیا ہے۔ لیکن شکر گزاری محض وہ نازک جذبہ ہی نہیں، جو ہمدردی کی وجہ سے برانگیختہ ہوتا ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے، کہ ایک بچہ، یا ایک حیوان، اس طریقہ سے ہم میں نازک جذبے کا باعث ہو۔ یعنی یہ کہ اس کی وجہ سے ہم کو ایک ایسی چیز حاصل ہو سکتی ہے، جو ہمارے لئے بالکل بے کار، اور بے انتہا پریشان کن ہے، اور اس طرح ہمارا دل اس سے متاثر ہو۔ لیکن مجھے یقین نہیں کہ ہم اس صورت میں بھی شکر گزاری محسوس کرتے ہیں، خواہ اس چیز کے دینے والے نے ایثار ذات ہی سے کام لیا ہو۔ مسٹر شینڈ کا خیال ہے، کہ شکر گزاری میں اس شخص کے حق میں ہمدردانہ غم بھی شریک ہوتا ہے، جو اس کا باعث ہے، کیونکہ دینے والے کو نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے۔ غرض شینڈ نے شکر گزاری میں نازک جذبے کی توجیہ اس طرح کی ہے کیونکہ اس کی رائے ہے، کہ تمام نزاکت، محبت و غم کی آمیزش کا نتیجہ ہوتی ہے، اور محبت و غم کو وہ اولی جذبات مانتا ہے۔ لیکن ایک شخص ہم پر مہربانی کرتا ہے، اور اس مہربانی کرنے میں خود نہ تو کوئی نقصان اٹھاتا ہے، نہ کچھ ایثار کرتا ہے۔ یہ کام اس کے لئے محض لذت بخش فیاضی کا ہے۔ ایسی صورت میں کیا ہم اس کے شکر گزار نہیں ہوتے؟ لہذا میری گزارش یہ ہے کہ شکر گزاری کا دوسرا عنصر، جو اس کو محض نازک جذبہ سے مختلف، اور اس کے مقابلے میں زیادہ پیچیدہ بناتا ہے، وہ منفی احساس ذات ہے، جو دوسرے شخص کی برتری کے احساس کا نتیجہ ہے۔ مختصر یہ کہ جو فعل کہ ہم میں شکر گزاری کا جذبہ پیدا کرتا ہے، اس سے ہم کو صرف شفقت آمیز حسیت، یعنی نازک

جذبے ہی کا وقوف نہ ہونا چاہئے، بلکہ اس سے ہم کو اس بات کا بھی علم ہونا چاہئے، کہ دوسرا شخص ہم سے زیادہ طاقتور ہے، اور یہ کہ وہ ہمارے لئے وہ کچھ کر سکتا ہے جو ہم خود اپنے لئے نہیں کر سکتے۔ لہٰذا منفی احساس ذات کا عنصر حقیقی شکر گزاری میں نازک جذبہ کے ساتھ مل جاتا ہے، اور اس کا ہیجان، یعنی اس شخص کی نظروں سے بچنے، یا اس کے سامنے خاکسارانہ وضع اختیار کرنے، کا ہیجان، نازک جذبہ کے ہیجان، یعنی اس شخص کے تقرب حاصل کرنے کی خواہش، میں مانع آتا ہے۔

دوزانو ہو کر منعم کے ہاتھ کو بوسہ دینا شکر گزاری کے اظہار کا صحیح طریقہ ہے۔ منفی احساسِ ذات کے اسی عنصر کی وجہ سے شکر گزاری ایسا جذبہ بن جاتی ہے کہ جو اکثر طبائع کے لئے لذت بخش نہیں چنانچہ ایک مغرور و متکبر شخص آسانی سے اس کا تجربہ نہیں کر سکتا، اور حسن محبت کا منعم امیدوار رہتا ہے، وہ منعم الیہ میں تکمیل کو نہیں پہنچتی، اور اگر بظاہر فیاضانہ فعل خالص مہربانی، یا شفقت کی وجہ سے نہیں، بلکہ نمود کے لئے، اور اپنی بڑائی کے اظہار کی غرض سے، کیا گیا ہے، یعنی یہ کہ اگر مثبت احساسِ ذات، اور تشفی یافتہ احساس قوت، محرک فعل کے ساتھ ہو، یا اس میں شامل ہو، تو اس سے منفی احساسِ ذات، بغیر نازک جذبے کے، برانگیختہ ہوتا ہے۔ یہ منفی احساس ذات باعتبار نوعیت الم انگیز ہوگا، اور اس کی وجہ سے ممکن ہے، کہ محبت پیدا ہونے کی بجائے نفرت پیدا ہو +

"احترام کی جس صورت پر ہم نے غور کیا ہے، اس میں منفی احساس ذات دو راستوں سے داخل ہوتا ہے۔ ایک طرف تو یہ استحسان کا عنصر ہے، اور دوسری طرف شکر گزاری کا۔ لیکن احترام کی ایک صورت ایسی بھی ہے، جس میں نازک جذبہ شکر گزاری کے عنصر کی صورت میں نہیں، بلکہ براہ راست داخل ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ہم کسی قدیم مغلیہ عمارت کے سامنے کھڑے ہیں، کہ جس کا نازک

اور خوبصورت سنگی کام اب ٹوٹ ٹوٹ کر گر رہا ہے۔ ہم غالباً اس کا استحسان کریں گے، اور اس کی منہدم حالت کو دیکھ کر، یا اس کے نازک اور فنا پذیر کام پر نظر کر کے، ہم میں نازک جذبہ اور جمالیاتی ہیجان براہ راست پیدا ہوگا، یعنی یہ کہ ہمارا استحسان نازک ہوگا۔ یہ ایک ملتف جذبہ ہے، کہ جس کے لئے ہمارے پاس کوئی نام نہیں۔ اب فرض کرو، کہ ہم اس عمارت کے اندر داخل ہوتے ہیں، اور وسیع و عظیم الشان ستونوں کے درون میں گزرتے ہیں، جہاں بجائے روشنی کے اب تاریکی چھائی ہوئی ہے، اور ایک سنسان اور وحشت انگیز منظر پیش نظر ہے، جیسا کہ کسی گنجان جنگل میں ہوتا ہے۔ اب ہمارے نازک استحسان کے ساتھ خوف بھی شامل ہو جاتا ہے، اور اس کی وجہ یہ جذبہ احترام میں بدل جاتا ہے۔ (یا اگر ہمارا نازک جذبہ باقی نہیں رہتا، تو یہ رعب کی صورت اختیار کر لیتا ہے) احترام کی یہ صورت ایسی ہے جس میں شخصی رنگ بہت پھیکا ہے، کیونکہ اس میں، بمقابلہ شکر گزاری، منفی احساس ذات کم ہے۔"

رحم بھی ایک نہایت نازک جذبہ ہے، جو اس جماعت سے تعلق رکھتا ہے۔ رحم ہم کو ان پر آتا ہے، جو تکلیف اور مصیبت میں ہوتے ہیں۔ اور جس قدر زیادہ کمزور اور بے بس، یہ چیز ہوتی ہے، اسی قدر جلد رحم پیدا ہوتا ہے۔ تمام اشخاص میں سے نازک دل عورتیں بہت جلد رحم کھاتی ہیں، اور وہ شئے جو ان میں بہت زیادہ آسانی، اور قوت، کے ساتھ رحم پیدا کرتی ہے، ایک مصیبت زدہ ماں کا نظارہ ہے، جو اپنی اولاد کے فکروں میں گھل رہی ہے۔ یہ رحم کے لئے اس قدر حساس ہوتی ہیں، اور ان کا تخیل اس نزاکت سے کام کرتا ہے، کہ "جس طرح باپ اپنے بچوں پر رحم کھاتا ہے"، اسی طرح یہ اس خوش اور مطمئن نوجوان ماں پر بھی رحم کھاتی ہیں، جو اپنے شیر خوار بچے کو چھاتی سے لگائے بیٹھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کو بخوبی معلوم ہے، کہ اس نے کتنی مصیبتیں جھیل کر اس کی شکل دیکھی ہے، اور ابھی کتنی اور مصیبتیں اس کی خاطر اس کو جھیلنا ہیں، قبل اس کے کہ

اس کی ذمہ داری ختم ہو اور یہ ذمہ داری صرف اس وقت ختم ہوتی ہے، جب یہ بڈھا ہو کر قبر میں پہنچ جاتا ہے۔ اس کا یہ کام اگرچہ لذت بخش ہوتا ہے، لیکن اس میں ذاتی ایثار اور الم ناک کوششوں کا ایک سلسلہ بھی ہوا کرتا ہے۔ ایسی عورت کو کبھی اس وقت دیکھو، جب وہ اس پرندے کو دیکھ رہی ہو، جو اپنے گھونسلے کے گرد نہایت تشویش کی حالت میں چکر لگا رہا ہو، درآنحالیکہ چند بچے اس گھونسلے کی جانچ پرتال کر رہے ہوں، یا جب اس گائے پر اس کی نظر ہو، جس کا بچہ چھین لیا گیا ہے۔ وہ اس جانور کی اس مصیبت کو ختم کرنے کی غیر مختتم کوشش کرتی ہے، جس میں وہ شریک ہے، اور جس کو وہ سمجھتی ہے، اور کبھی وہ اس شخص پر طعن و تشنیع کرتی ہے، جو اس کا باعث ہے۔ لیکن منجملہ تمام اشیا وہ بچہ بہت جلد اور یقین کے ساتھ رحم پیدا کرتا ہے، جو تکلیف میں ہے، یا خوف زدہ ہے، یا کسی اور مصیبت میں ہے۔ ان واقعات سے ہم رحم کی ماہیت کا پتہ چلا سکتے ہیں۔ رحم والدینی، یا حفاظتی، جبلت کا نازک جذبہ ہے، جس کے ساتھ ہمدردانہ الم، یا مصیبت، شامل ہوتی ہے۔ اگر رحم انگیز چیز وہ ہے، جس سے ہم کو محبت ہے، اور جس کی تکلیف کو ہم رفع کر سکتے ہیں، تو رحم ایک خوشگوار اور مسرور کن جذبہ ہوتا ہے، جس میں ہمارا ہمدردانہ الم کامیاب کوشش کی لذت میں مدغم، اور اس سے مغلوب ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر یہ تکلیف بہت شدید ہے، اور اس قسم کی ہے، کہ ہم اس کا دفعیہ نہیں کر سکتے، تب رحم بہت الم انگیز جذبہ ہوتا ہے، کیونکہ ہمارے ہمدردانہ الم میں اس الم کا اضافہ ہوتا ہے، جو ہمارے حمانظانہ ہیجان کی ناکافی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک بے بس رحمدل شخص کو، خود مصیبت زدہ شخص کے مقابلے میں، زیادہ تکلیف ہوتی ہے[1]۔

بعض ثانوی جذبات صرف ان اشیا کے تعلق سے تجربہ میں آتے ہیں، جن کے

---

[1] ۔ عام محاورہ میں تو لفظ "ہمدردی" "لفظ رحم" کا مرادف ہے۔ لیکن نفسیاتی مقاصد کے لئے مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ لفظ "ہمدردی" کو ابتدائی انفعالی ہمدردی اور اس فعلی ہمدردی کے لئے مخصوص کر دیا جائے، جس پر میں گزشتہ صفحات میں بحث کر چکا ہوں۔ (مصنف)

متعلق ہم عواطف، یا پائیدار تاثری طلبی، اطوار، اکتساب کر چکے ہیں۔ ملامت ایسے جذبات کی نہایت عمدہ مثال ہے۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ نازک حسیت اور غصہ سے مرکب ہے۔ ان میں جو دو جبلتیں شامل ہیں، ان کے ہیجانات اس قدر متخالف ہیں، کہ وہ بالضرورت ایک دوسرے میں مانع آتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک دوسرے کو نیست و نابود کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اجنبی شخص کو کبھی ملامت نہیں کرتے۔ اگر کوئی غیر بچہ میرے مسودہ پر دوات الٹ دے یا برابر شور کرتا رہے، تو ہم کو محض غصہ آتا ہے، اور ہم حسبہٗ عمل کرتے ہیں۔ لیکن اگر یہ بچہ ہم کو پیارا ہے، یعنی یہ کہ جس کو دیکھ کر یا جس کا خیال کر کے، والدینی ہیجان، معہ اپنے نازک جذبے کے لابدی طور پر پیدا ہوتا ہے، تو ہمارے غصہ کا ہیجان اس مختلف ہیجان کی وجہ سے رک جاتا ہے، اس کے مظاہر بدل جاتے ہیں، اور جذبے کی کیفیت اس ملتف قسم کی ہو جاتی ہے، جس کو ہم ملامت کہا کرتے ہیں۔ اس میں غصہ اور نازک حسیت کی کیفیات کے اختلاط میں مزید التفاف اس الم کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، جو ان کے ہیجانات کے تنازع کا نتیجہ ہوتا ہے[۱]۔ حسد، شرم، اور انتقامی جذبہ اسی قسم کے دیگر جذبات ہیں۔ ان کی تحلیل کے لئے میں متعلم کی توجہ اپنی کتاب "سوشل سائیکالوجی" کی طرف منعطف کراؤں گا۔

---

[۱]۔ "ملامت کی ایک اور ملتف تر صورت اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب عاطفہ دونوں اشخاص میں ہو، یا اس کے متعلق فرض کیا گیا ہو کہ یہ ایسا ہے، اور اس کا معروض اس طریق سے عمل کر رہا ہو، جس سے ہم سے بے غرضی کا اظہار ہوتا ہو۔ اس صورت میں ہمارے رعایتِ ذات کے عاطفہ کے مجروح ہونے اور ہمارے نازک جذبے کے رُک جانے سے پیدا ہونے والا الم تاثری حالت کی نمایاں خصوصیت ہوتا ہے، اور غصہ کو بالکل ڈھک لیتا ہے۔ "ملامت" کی اصطلاح اس ملتف حالت کے لئے غالباً موزوں ترین ہے"۔ (مصنف)

باب دوازدہم

تبعی جذبات

ادبیات اور روزمرہ گفتگو بعض ایسے احوالِ ذہن، یا شئون تجربہ کو بصورتِ متمیز جذبات، تسلیم کرتے ہیں، جن کو مذکورہ بالا معنوں میں نہ تو اولی جذبات کے تحت رکھا جاسکتا ہے، نہ مخلوط جذبات کے۔ ان میں سے بعض کے نام یہ ہیں:۔ بہجت[1]، حزن، آزردگی، مایوسی، تعجب، تاسف، ندامت، اعتماد، امید، تردد، کسر ہمت، حرمانی۔ تحلیلی مطالعہ باطن ان میں سے کسی کو بھی دو یا زائد اولی جذبی کیفیات کا مرکب ثابت نہیں کر سکتا۔ نہ یہ اولی جذبات کی قسم ہی سے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہم کسی ایک ایسے جبلی ہیجان کا نام نہیں لے سکتے، جس کے ساتھ یہ "جذبات" لازماً پائے جاتے ہوں، جس طرح، کہ غصہ حملہ کرنے کے ہیجان، خوف

---

[1] علی الترتیب - Joy Sorrow chagrin Disappointment Surprise Regret Remorse Confidence Hope Anxiety Despondency Despair

بھاگنے کے ہیجان' یا استعجاب قریب آنے اور معائنہ کرنے کے ہیجان' کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ چونکہ اس قسم کے جذبات اس ضابطے کے تحت نہیں آتے، جو اولی جذبات اور جبلتوں کے تعلق کو بیان کرتا ہے' اسی وجہ سے اکثر ماہرین نفسیات نے اس ضابطے ہی کو قبول کرنے سے انکار کر دیا ہے۔ یہ کہنا تو بیکار ہوگا' کہ اس قسم کے جذبات کو فی الواقع "جذبات" کہنا ہی نہیں چاہیئے۔ یہ دراصل حسیات کی قسمیں ہوتی ہیں۔ یہ معنی اب روزمرہ گفتگو میں بہت مضبوط جڑ پکڑ چکے ہیں۔ اس خلط مبحث سے بچنے' اور جذبات کی ان دونوں قسموں' یعنی اولی و مخلوط' حقیقی جذبات' اور (۲) حسیات کی ان قسموں' جن پر ہم اب غور کرنے والے ہیں' کے فرق کی توضیح' کا بہترین طریقہ ہے' کہ ہم موخر الذکر کو تیسری قسم کے جذبات مان لیں' اور ان کو تبعی جذبات کہیں۔ لفظ "تبعی" سے مراد یہ ہے' کہ اس قسم کے کسی جذبے اور کسی ہیجان' یا میلان' میں کوئی مستقل و غیر متغیر تلازم نہیں' بلکہ درحقیقت یہ کسی قوی ہیجان' یا میلان کی کارفرمائی کے دوران میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ یہ جذبہ خاص حالات میں کسی ہیجان کے عمل پر موقوف' یا اس کے تابع' ہوتا ہے۔ اب ہم کو ان ہی حالات کی تخصیص کرنا ہے۔

خواہش کے پیش میں جذبات

پہلے ہم مندرجہ ذیل پانچ جذبات پر غور کریں گے:۔ اعتماد' امید' تردد کسر ہمت' اور حرمانی۔ یہ سب کے سب کسی قوی ہیجان' یا خواہش' کے عمل کو فرض کرتے ہیں۔ پھر چونکہ یہ عقل کی ترقی کے ایک خاص درجہ' یعنی اس درجہ' کو بھی فرض کرتے ہیں' جس پر ہیجان کی غایت کا کم و بیش واضح تخیل ہوتا ہے' اور ہیجان خواہش کی صورت اختیار کرتا ہے' لہذا کہا جا سکتا ہے' کہ یہ خواہش کو فرض کرتے ہیں' اور اس فعلیت کے دوران میں پیدا ہوتے ہیں' جو خواہش کی وجہ سے صادر ہوتی' اور باقی رہتی ہے۔ لیکن نفس خواہش ان جذبات کے ظہور

سے بے نیاز، اور اس پر مقدم، ہوتی ہے، پھر کسی قوی خواہش کے عمل کے دوران میں یہ تمام پانچوں جذبات تجربہ میں آنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، اس سے بحث نہیں، کہ اس جبلی میلان کی ماہیت کیا ہے، جو عمل کر رہا ہے، اور اس غایت کی نوعیت کیا ہے، جس کی طرف اس کا رخ ہے۔ حقیقت الامر یہ ہے، کہ یہ حسیت، یا جذبے، کے اس متدرج سلسلہ کی مختلف کڑیاں ہیں، کہ اعتماد اور حرمانی جس کے دو اطراف ہیں۔ اس سلسلہ میں ایک کڑی سے دوسری کی طرف انتقال بالکل تدریجی ہوتا ہے، اگرچہ حالات کے مطابق یہ انتقال جلدی جلدی، یا آہستہ آہستہ، واقع ہو سکتا ہے۔

میں نے کسی گزشتہ باب میں خواہش کے عمل کی مثال کے طور پر میجر پر لسٹلے کا بیان نقل کیا ہے۔ اس میں اس نے چند سیاحوں کی ایک جماعت کا ذکر کیا ہے، جن کے سروں پر اچھی خوراک کی خواہش کا بھوت سوار تھا۔ ہم، ایک جبلت سے براہِ راست پیدا ہونے والی ان گھڑ، لیکن قوی خواہش کی مثال لیں گے، اور اس جماعت کے جذبی تجربات کو متصور کرنے کی کوشش کریں گے۔ ہم فرض کرتے ہیں، کہ یہ جماعت پیدل واپس آ رہی تھی، کہ اس کا ذخیرہ خوراک ختم ہو گیا۔ اب دوسرا ذخیرہ پچاس میل کے فاصلے پر ہے، اور راستہ تمام یخ بستہ ہے۔ اس جماعت کے تمام اراکین کی بڑی خواہش یہ ہے، کہ اس ذخیرہ خوراک تک پہنچ جائے۔ یہ قوی خواہش اولاً تو خوراک کی جبلت کا نتیجہ ہوتی ہے، لیکن اس کی تقویت اس خیال سے ہوتی ہے، کہ جماعت کی سلامتی اسی میں ہے، کہ یہ اس ذخیرہ تک پہنچ جائے، کیونکہ یہ خیال بھوک کے اس ابتدائی ہیجان کی تائید کے لئے بہت سی خواہشات بعیدہ، مثلاً بیوی بچوں کو دوبارہ دیکھنے، اپنی محنت کے نتائج کو شائع کرنے، اور دنیا میں اپنی کامیابی کا اعلان کرنے، بلکہ کہنا چاہیئے، کہ ان تمام خواہشات، کو اپنے ساتھ لاتا ہے، جن کا مجموعہ روزمرہ گفتگو میں "حب حیات" اور "خوفِ ممات" کہلاتا ہے۔ جماعت کے اراکین مضبوط ہیں، موسم اچھا ہے، راستہ میں جو برف پڑا ہے، وہ سخت ہے، اور ذخیرۂ خوراک کا مقام و فاصلہ بخوبی معلوم ہے۔ قوی خواہش ان کو آمادۂ حرکت کرتی ہے، اور وہ پورے وثوق و اعتماد کے ساتھ بڑھے چلے جاتے ہیں۔ یعنی یہ کہ

وہ اپنی فوری غایت، یعنی ذخیرہ خوراک تک پہنچنے کی قابلیت، میں شبہ کرنے کے کوئی وجوہ نہیں پاتے۔ اس غایت رسی سے ان کو نہ صرف اچھی خوراک، بلکہ خطرے سے نجات بھی میسر آنے والی ہے +

لیکن ابھی انہوں نے آدھا راستہ ہی قطع کیا ہے، کہ باد مخالف شروع ہو جاتی ہے۔ آسمان ابر آلود ہو جاتا ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ برف اب گرا کہ گرا۔ ہر شخص، جانتا ہے، کہ اگر یہ ہوا تند اور برف گرنا شروع، ہو جائے، تو پھر غایت رسی کے لئے اس کو اپنی طاقت کو استعمال کرنا پڑے گا۔ اب کامیابی یقینی نہیں رہتی۔ ان کا وثوق و اعتماد متزلزل ہو جاتا ہے۔ لیکن وہ بہتری کی امید رکھتے ہیں۔ یعنی یہ کہ امکانی ناکامی کی پیش بینی وثوق و اعتماد کو امید سے بدل دیتی ہے +

اس امید کے سہارے وہ آگے بڑھتے چلے جاتے ہیں۔ لیکن باد مخالف تند تر ہو جاتی ہے، اور برف خوب گرنا شروع ہو جاتا ہے۔ اب ہر شخص بباطن متردد ہوتا ہے۔ لیکن وہ کوشش کرتا ہے، کہ امید کا دامن اس کے ہاتھ سے نہ چھوٹے، اور وہ ظاہر بھی یہی کرتا ہے۔ اب اس کی خواہش نہ صرف اچھی خوراک، اور اپنی محنت کے کامیاب انجام، کے تخیل کی تحریک کرتی ہے، بلکہ اسی کے زیر اثر وہ کامیابی و ناکامی کے تمام امکانات پر غور کرنا شروع کرتا ہے۔ یقین و اعتماد، اور امید، کے دوران میں کامیابی کی خوشگوار پیش بینی ان کی جد و جہد کو باقی رکھتی ہے، اور اس کی تقویت کرتی ہے، بلکہ بہت ممکن ہے، کہ وہ اس وافر خوراک کا ذکر کر کے خوش ہو رہے ہوں، جو ان کو عنقریب حاصل ہونے والی ہے۔ لیکن اگر وہ اب گفتگو کرتے ہیں، تو ان کی گفتگو ہوا کی آئندہ صورت، اور برفباری کی کمی، کے متعلق ہوتی ہے۔ امکانی ناکامی کا الم انگیز خیال ان کی ہمتوں کو پست کرتا ہے۔ لیکن یقین و اعتماد سے امید، اور امید سے تردد کی طرف انتقال تدریجی ہوتا ہے۔ ہوا کے ہر مد و جزر، اور برف کے ہر جھونکے، کے ساتھ امید و تردد کا تبادل ہوتا ہے۔ ان دونوں حالتوں کے درمیان کوئی معین حد فاصل قائم نہیں کی جا سکتی۔ اس جذبی سلسلہ کے اور دقیق حصے اس طرح بنائے جا سکتے ہیں، کہ ہم کہیں، کہ بعض امیدیں متردد انہ ہوتی ہیں، اور بعض تردد امید افزا +

لیکن موسم بد سے بدتر ہو جاتا ہے۔ لوگوں کو محسوس ہوتا ہے، کہ ان کی طاقت جواب دے رہی ہے۔ ہر قدم سو سو من کا ہے۔ انجام کار ایک شخص چیخ اٹھتا ہے، کہ "ہم اس مصیبت سے نجات نہیں پا سکتے!" اور سب جانتے ہیں کہ یہ بالکل صحیح ہے۔ لیکن پھر بھی وہ کہتے ہیں کہ "خاموش! ہم ضرور نجات پائیں گے" لہذا وہ بڑھتے چلے جاتے ہیں۔ لیکن تردد کسر ہمت سے بدل جاتا ہے۔ تھوڑی ہی دیر کے بعد وہ فیصلہ کرتے ہیں، کہ کچھ دیر بیٹھ کر آرام کر لینا چاہیئے۔ ان کے چہرے اترے ہوئے ہیں، کمر جھکی ہوئی ہے، سر لٹکا پڑ رہا ہے اور آنکھیں خلا کو تک رہی ہیں یہ سب ان کی کسر ہمت کی غمازی کرتے ہیں۔ ان کے ذہن آخری ناکامی کی الم انگیز اور ہمت شکن پیش بینی سے معمور ہیں، لیکن وہ اٹھتے ہیں، اور ارادے کی انتہائی کوشش سے پھر چلنا شروع کر دیتے ہیں +

لیکن اب ان کو برف میں ایک بہت بڑا شگاف نظر آتا ہے، جو ان کے راستے میں اس طرف سے پرے اس طرف تک پھیلا ہوا ہے۔ اب ان کو یقین ہو جاتا ہے، کہ وہ اپنی منزل مقصود تک نہیں پہنچ سکتے۔ لہذا کسر ہمت مایوسی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ وہ برف پر گر پڑتے ہیں اور اس آخری نیند کا انتظار کرتے ہیں، جس سے ان کے تمام مصائب و مصاعب کا خاتمہ ہونے والا ہے +

جن پانچ تبعی جذبات کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے، ان کے لئے مسٹر اے الف۔ شینڈ نے "خواہش کے پیش بین جذبات" کا نہایت موزوں نام تجویز کیا ہے، کیونکہ یہ سب ایسی خواہش پر دلالت کرتے ہیں، جو کسی غایت کی پیش بینی کرتی ہے۔ ہماری مذکورہ بالا مثال میں یہ جذبات نہایت شدید ہوں گے، کیونکہ جس خواہش کا ہم نے ان کو نتیجہ فرض کیا ہے، وہ بہت قوی اور ضروری تھی۔ لیکن کسی اور خواہش کے عمل کے دوران میں بھی جذبات کا یہی سلسلہ تجربہ میں آ سکتا ہے۔ چنانچہ فرض کرو، کہ تم ریل پر سوار ہونے کے لئے اپنے گھر سے پیدل روانہ ہوتے ہو۔ اس حالت میں تم کو بھی "جذبات" کے اس سلسلہ کا تجربہ ہوگا۔ ان جذبات کی ترتیب کا انحصار اس بات پر ہوگا، کہ تم کو ریل تک پہنچنے میں یقین کامیابی کا ہے، یا ناکامی کا۔ ان "جذبات" کی شدت بھی تمہاری خواہش کی قوت کے تناسب سے ہوگی۔ اگر ریل پر

سوار ہونے کی خواہش کسی معمولی کام کرنے کی خواہش کا نتیجہ ہے، تو پھر "خواہش کے پیش بیں جذبات" بہت مدھم ہوں گے، اور ان کی شناخت بھی بمشکل ہو سکے گی۔ لیکن اگر تم اس کام کو کرنے کا کسی شخص سے وعدہ کر چکے ہو، اور اپنے اس وعدے کو توڑنا نہیں چاہتے، یا تم اپنے کسی عزیز دوست سے ملنا چاہتے ہو، اور اس سے ملنے کے لئے ریل کی سواری ضروری ہے، تو پھر تمہاری یہ خواہش بہت قوی ہوگی، تو خواہش کے پیش بیں جذبات" بھی اسی نسبت سے شدید تر ہوں گے۔

خواہش کے "پس بیں" جذبات

ابتداً تو خواہش کا مرجع کوئی ایسی غایت ہوتی ہے، جو مستقبل میں ہوا کرتی ہے، تاہم نمو یافتہ ذہن میں اس کا رخ ماضی کی طرف بھی ہو سکتا ہے۔ لہذا ہمیں خواہش کے "پس بیں" جذبات کو بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ بتعی جذبات کی اس جماعت میں تاسف، ندامت اور حزن، بڑے بڑے جذبات ہیں۔ تاسف حرمانی کا طبعی نتیجہ ہوتا ہے، بشرطیکہ مطلوبہ غایت کا حصول ممکن نہ رہا ہو، اور حصول غایت کا امکان "پچھلے زمانے" کی بابت ہو چکا ہو، کیونکہ خواہش اب بھی تخیل کو آمادہ کرتی ہے کہ اس غایت کو اپنے سامنے رکھے۔ لیکن یہ خواہش کلیتہً "پس بیں" ہے۔ پھر چونکہ یہ بیکار، اور بالضرورت غیر تشفی یافتہ، ہوتی ہے، لہذا یہ اپنی شدت کی نسبت سے الم انگیز ہوا کرتی ہے۔ اسی قسم کی الم انگیز "پس بیں" خواہش تاسف کہلاتی ہے۔

تاسف میں ہم للچائی ہوئی نظروں سے اس چیز کی طرف دیکھتے ہیں، جیسے ہونا چاہئے تھا۔ چنانچہ سیاحوں کی گزشتہ مثال میں اگر ان میں اتنی طاقت باقی رہی ہے کہ برف پر گرنے کے بعد موت آنے کے وقت تک ان کا ذہن کام کرتا رہے، تو حرمانی کے بعد تاسف کا ہونا لازمی ہے۔ وہ متاسف ہوں گے، کہ انہوں نے یہ کام نہ کیا، خوراک کے ذخیرے تھوڑے تھوڑے فاصلے پر نہ بنائے، جب موسم اچھا تھا، اس وقت قدم نہ بڑھائے۔ مختصر یہ کہ مختلف الم انگیز "پس بیں"

خواہشات یکے بعد دیگرے ان کے ذہن میں آئیں گی۔ اب اگر اس جماعت کے سرگروہ، یا اس کے کسی رکن کو یہ یقین ہو جائے کہ یہ "مرگ انبوہ" اس کی اپنی غلطی، یا اس کی اخلاقی یا طبیعی کمزوری، کا نتیجہ ہے، تو ملامت نفس، یا غصہ آمیز ذلت، یا شرم، اس کے تاسف میں مل جائے گی، اور اس طرح حسیت کی وہ الم انگیز ترین صورت پیدا ہو گی، جس کو ہم ندامت کہتے ہیں۔

حُزن خواہش کا ایک "پس بین" جذبہ ہے، کیونکہ یہ جوہراً نازک تاسف ہے۔ اس لفظ کے سست استعمال کی وجہ سے اس میں وہ اولی جذبہ بھی شامل ہو جاتا ہے، جسے ہم نے پیچھے کہیں مصیبت کہا ہے۔ لیکن اصلی معنوں میں حُزن کا تجربہ صرف اس شخص کو ہو سکتا ہے، جو اتنا کافی ترقی یافتہ ہے کہ محبت، یا الفت، کے عواطف اکتساب کر چکا ہے۔ ان عواطف کی ماہیت اور تشکیل پر ہم بعد کے کسی باب میں بحث کریں گے۔ یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے، کہ کسی شے کی محبت کا عاطفہ جوہراً اس بات پر مشتمل ہوتا ہے، کہ ہم والدینی ہیجان کا رخ عادةً اس کی طرف کر دیتے ہیں، اگرچہ اس کے نظام میں دیگر ہیجانات کے شمول کی وجہ سے محبت کا ہر عاطفہ ملتف ہو جاتا ہے۔

اپنے بچے کے ساتھ ماں کی محبت محبت کی خالص ترین صورت ہے۔ اسی طرح کسی پیارے بچے کے ماں سے بچھڑ جانے کا جذبہ حُزن کا خالص ترین نمونہ ہے۔ اس ماں کے جذبات کا اندازہ کرو، جو اپنے پیارے بچے کو کسی مہلک مرض کے نذر کر چکی ہے۔ بیماری کے اثنا میں خواہش کے تمام پیش بین جذبات اس پر طاری ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ اس میں اس کو بچانے، اس کے مرض کو زائل کرنے، اور اسکو باقی رکھنے، کی محبت کی خواہشات پیدا ہوتی ہیں۔ مہلک انجام کے وقت مصیبت کا جذبہ غالب ترین ہو سکتا ہے۔ ماں کی تمام کوششیں بے ثمر رہتی ہیں، لہذا وہ خدا اور انسان سے مدد چاہتی ہے۔ لیکن جلدی ہی اس کی یہ حالت خالص حُزن، یا نازک تاسف، سے بدل جاتی ہے۔ اس کی محبت کا نازک جذبہ و ہیجان اس گم شدہ چیز کو بار بار اس کے ذہن کے سامنے لاتے ہیں۔ وہ تخیل میں ان تمام باتوں پر غور کرتی ہے، جو اس کے ساتھ کرنے والی ہے، بشرطیکہ یہ اس کو واپس مل جائے، اور ان تمام باتوں کو ذہن میں لاتی ہے جو اس کو اس کی گم شدگی سے قبل کرنی چاہیے تھیں۔ یہ تمام "پس بین" خواہشات الم انگیز ہوتی ہیں کیونکہ وہ بالضرورت غیر تشفی یافتہ ہوتی ہیں۔

لیکن مرورِ ایام کے ساتھ ساتھ گزشتہ مسرتوں اور گزشتہ نازک خدمتوں اور ان کے جواب کی یاد سے اس نازک ہیجان کی کچھ تشفی ہو جاتی ہے۔ اسی طرح تقریریں، یا کوئی اور کام جن سے متوفی کی یاد تازہ رہتی ہے، اس ہیجان کی تشفی کرتے ہیں۔ اس طرح محبت کی خواہشات کی جزئی 'تشفی' اور اس تشفی کے حصول کے نئے طریقوں کے انکشاف' کی وجہ سے حزن لذت آفرین ہو جاتا ہے۔

لفظ حزن کا یہ نہایت ہی بیہودہ استعمال ہے، کہ اسے 'بلا تفریق و امتیاز' ہر الم انگیز "پس بین" خواہش کے لئے استعمال کیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ حزن جو ہر نازک جذبے کو شامل ہوتا ہے۔ لہذا نفرت (Hate) کی الم انگیز "پس بین" خواہش حزن نہ کہلائی جانی چاہئے۔ اس کا اصلی نام آزردگی ہے۔ یہ وہ حالت ہوتی ہے، جس میں ہم کسی ایسے شخص کی کامیابی پر متاسف ہوتے ہیں، جس سے ہم کو نفرت ہے، یا جس میں اس کو زک دینے میں اپنی ناکامی پر افسوس کرتے ہیں۔

لفظ غم (Grief) بھی صحیح معنوں میں ایک ایسے جذبے پر دلالت کرتا ہے، جو حزن کے قریب قریب ہے۔ فرق صرف یہ ہے، کہ جو عاطفہ کہ اس کا سرچشمہ ہے، اس میں نازک حفاظتی ہیجان وسیع رعایت ذات (Self regard) کے ہیجانات کے تابع ہوتا ہے۔ (دیکھو باب ہفدہم)

بہجت ایک تبعی جذبہ ہے

بہجت بھی منجملہ تبعی جذبات کے ہے، کیونکہ اوروں کی طرح یہ بھی کسی قوی خواہش کے عمل پر دلالت، یا اس کو فرض' کرتی ہے۔ حزن کی طرح بہجت بھی اصلی معنوں میں کسی قوی اور پائیدار عاطفہ سے بالتبع لازم آتا ہے۔ عام طور پر بہجت اور مسرت (Pleasure) میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا۔ لیکن یہ غلط ہے۔ بہجت محض وہ مسرت ہی نہیں، جو ہماری غیر منظم خواہشات اور متفرق و منتشر ہیجانات' کی تشفی' یا اس تشفی کی 'پیش بینی' کا لازمہ ہوتی ہے۔ بہجت میں اس کے

علاوہ اور بھی کچھ ہوتا ہے۔ بہجت، جو محبت سے پیدا ہوتی ہے، بلحاظ شرائط، حزن کی حقیقی ضد ہے، کیونکہ حزن محبت کی نازک خواہشات کی عدم تشفی کا نتیجہ ہوتا ہے، اور بہجت محبوب کی خاطر ہماری نازک کوششوں کی کامیابی کا لازمہ ہوتی ہے۔ یہ جوہراً ہماری خواہشات محبت کی ترقی پذیر تشفی ہوتی ہے۔ لیکن بہجت اور حزن میں فرق صرف یہی نہیں کہ مقدم الذکر خواہشاتِ محبت کی عدم تشفی کا نتیجہ ہوتی ہے، اور موخر الذکر ان خواہشات کی کامیابی کا۔ اس کے علاوہ ان میں دو اور فرق ہوتے ہیں۔ (۱) حزن بالضرورت "پس بیں" خواہشات کا جذبہ ہے، اور بہجت پیش بیں اور "پس بیں" دونوں خواہشات سے پیدا ہوتی ہے۔ (۲) حزن کا سرچشمہ تو صرف خواہشاتِ محبت ہیں، لیکن بہجت خواہشاتِ نفرت کی کامیابی (یا کامیابی کی یاد، یا امید) سے بھی پیدا ہو سکتی ہے، اور خواہشاتِ محبت کی کامیابی سے بھی، اور نفرت کی اس ملتف صورت کی خواہشات سے تو یہ شائد بالخصوص حاصل ہوتی ہے، جسے صحیح معنوں میں انتقام کہا جاتا ہے۔

ایک قسم کی بہجت اس عاطفہ کی خواہشات کا نتیجہ ہوتی ہے، جسے بالعموم "حبِ ذات" کہا جاتا ہے، لیکن جسے در اصل "رعایتِ ذات" کہنا چاہئے۔ بعض لوگوں میں بہجت کی یہ صورت بہت شدید ہوا کرتی ہے۔ اس قسم کی بہجت کا نام شائد Elation ہے۔ اس کی بڑی شرط اُن دیگر اشخاص کا لحاظ ہے، جو ہمارے کمالات، یا خوبیوں، کی تعریف کرتے ہیں (یا جن کے متعلق ہمارا خیال ہے، کہ وہ تعریف کرتے ہیں)۔ اس کا جوہر اثباتِ ذات کے اس ہیجان کی تشفی ہے، جو رعایتِ ذات کے عاطفہ میں منتظم ہوتا ہے۔

تعجب

تعجب ایک ایسا جذبی تجربہ ہے، جس کے متعلق مجھے اعتراف ہے، کہ بہت پیچیدہ ہے۔ بہجت و حزن کی طرح اسے بھی اس وقت سے اولی جذبات میں شمار کیا جا رہا ہے، جب سے کہ دیکارت نے اولی اور ثانوی، یا مخلوط، قسمیں بنائی

ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ تعجب آئندہ واقعات کی معین پیش بینی کو فرض کرتا ہے۔ اس کا تجربہ ہم کو صرف اس وقت ہوتا ہے جب اچانک ہم ایسی صورتِ حال سے دوچار ہوتے ہیں، جو ہمارے توقع کے خلاف ہوتی ہے۔ اب ہم دیکھ چکے ہیں، کہ پیش بینی یا توقع، کسی ایسے ہیجان، ایسی خواہش، یا تنفر کے عمل پر دلالت کرتی ہے، جو اس پیش بینی کی ترغیب دلاتی ہے۔ لہذا تعجب پیش بین خواہش پر موقوف ہوتا ہے، یا اس سے بالتبع لازم آتا ہے۔ لہذا یہ ایک تبعی جذبہ ہے۔ شدید تعجب کی تقریباً تمام صورتوں میں یہ تبعی جذبہ خوف، یا استعجاب، یا دونوں کی وجہ سے ملتف ہو جاتا ہے، اور اس طرح یہ ان اولی جذبات میں سے کسی ایک میں منتقل ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اسی التفاف کی وجہ سے یہ معلوم کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ تعجب تبعی جذبات سے تعلق رکھتا ہے +

اولی اور تبعی جذبات کی تفریق

یہاں تک ہم نے تبعی جذبے کی مختلف صورتوں پر بحث کی ہے۔ متعلم کو چاہئے، کہ ان کے اور اولی جذبات کے فرق کو بخوبی ذہن نشین کرلے۔ ان میں بڑے بڑے فرق یہ ہیں:۔ (۱) اولی جذبہ کسی "شئے" یا موقعہ و محل، پر تفکر کا بلا واسطہ نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ کسی ایسے ہیجان کو فرض نہیں کرتا، اور نہ اس پر مشروط ہوتا ہے، جو اس "شئے"، یا موقعہ و محل کے وقوف کے وقت پہلے ہی سے عامل ہوتا ہے[علہ]۔ اس کے برخلاف تبعی جذبہ ہر صورت میں کسی ایسے ہیجان، کسی ایسی خواہش، یا تنفر کو فرض کرتا، اور اس پر مشروط ہوتا ہے، جس کا عمل پہلے ہی سے ہم میں جاری ہوتا ہے۔ یہ اس شئے کے متعلق ایک نئے وقوف کے اثر کا نتیجہ ہوتا ہے، جس کی طرف وہ ہیجان رجوع کرتا ہے۔ (۲) ہر اولی جذبہ کسی بالمقابل جبلی میلان سے پیدا ہوتا ہے،

علہ۔ ماسوا غصہ کے (مصنف)

ہے، اور اس کے ہیجان کی علامت ہوا کرتا ہے۔ اس کے برخلاف تبعی جذبات میں سے کوئی بھی جبلی میلان سے اس طرح کا مستقل تعلق نہیں رکھتا، بلکہ ایک نمو یافتہ ذہن میں اس کا ظہور جبلی ہیجانات میں سے کسی ایک کے عمل کے دوران میں ہو سکتا ہے۔ (۳) اولی جذبہ (عام معنوں میں، لیکن کسی سنگین غلطی کے بغیر) ایک قوت کہا جا سکتا ہے، کیونکہ اس کے ساتھ ہمیشہ ایک ہیجان ہوتا ہے، جو کسی مخصوص غایت کی طرف لے جاتا ہے، اور ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، کہ یہی ہیجان اس چیز کی لازمی خصوصیت ہے، جسے بالعموم جذبہ کہا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ روزمرہ گفتگو، ادبی روایات، اور اکثر ماہرین نفسیات کی زبان، سب کے سب اس بات کے موید ہیں، کہ اولی جذبات توانائیاں، یا قوتیں، ہیں، جو حرکت پیدا کرتی ہیں۔ ان کے مقابلے میں تبعی جذبات، صحیح اور اصلی معنوں میں، قوتیں نہیں سمجھے جا سکتے۔ یہ محض حادثات ہیں، جو جبلی ہیجانات کی کارفرمائی میں پیدا ہوتے ہیں، اور یہی ہیجانات وہ حقیقی قوتیں ہیں، جو فکر و فعل کی تحریک کرتی، اور ان کو جاری رکھتی ہیں[۱۵]۔

۱۵۔ یہ صحیح ہے کہ روزمرہ گفتگو میں، اور اس سے بھی زیادہ ادبیات میں، تبعی جذبات قوتیں ہی کہلاتے ہیں۔ شعراء تو خاص کر امید، مایوسی، بہجت، حزن، اور تعجب، کے سے جذبات کو اولی جذبات کی طرح وہ عوامل فرض کر لیتے ہیں، جو ہمارے فکر و فعل پر حکمران ہیں۔ لیکن اگرچہ ماہر نفسیات کے لئے ضروری ہے، کہ وہ شعراء کی باتوں پر کان دھرے، تاہم یہ لازمی نہیں، کہ وہ "ضرورت شعری" کی غلامانہ نقل بھی کرے۔ سیرت و کردار کی غالباً کوئی صفت ایسی نہیں، جس کو کسی شاعر، مصور، یا بت ساز، نے شخص کی صورت نہ دی ہو۔ یہ بالکل ممکن ہے، کہ ہم شیلے کے لاجواب قطعہ "Adonis" سے لطف اندوز ہوں، لیکن جو تصویر کہ اس نے اس خوبصورتی سے کھینچی ہے، اس میں شخصیت کی قائم بالذات قوت، یا اس کے عنصر، کو تسلیم نہ کریں۔ ابتدائی اور تبعی جذبات میں، جو تفریق ہم نے ان اوراق میں کی ہے، اس کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے، کہ مصور بڑے بڑے اولی جذبات کو انسانی شکلوں میں ظاہر کرنے میں تو کوئی دقت محسوس نہیں کرتے، لیکن تبعی جذبات کی تصویر اتارنے میں بالواسطہ ذرائع استعمال کرنے پڑتے ہیں۔ چنانچہ جی، ایف، واٹس (G. F. Watts) کا ساز بردست (بقیہ حاشیہ برصفحہ آئندہ)

جو توانائی، یا قوت، کہ ادبیات، اور روزمرہ گفتگو، امید، تردد، ہمت، وغیرہ کے سے جذبات کی طرف منسوب کرتے ہیں، وہ درحقیقت اس خواہش کی توانائی ہوتی ہے جس سے یہ تبعی جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ امید اور ہمت میں اس توانائی میں، کامیابی کی لذت انگیز پیش بینی سے اضافہ ہوتا ہے، اور تردد اور کسر ہمت میں ناکامی کی پیش بینی سے یہ یا معتدل ہو جاتی ہے، یا اس کا بالکل خاتمہ ہو جاتا ہے۔ پھر حزن میں تمام افعال کے اکارت جاتے سے یہ الم انگیز ہو جاتی ہے[۱]۔

(۴) چونکہ ہر اولی جذبہ ایک ایسے ہیجان کا حاصل ہوتا ہے، جو عضوئے کی ساخت کا ایک مستقل عنصر ہے، لہذا یہ کہنا بہت گمراہ کن نہ ہوگا، کہ یہ جذبات عواطف میں منتظم ہو جاتے ہیں، اگرچہ زیادہ صحت کے خیال سے کہنا یہ چاہیے، کہ بالمقابل کی جبلت کا تاثری طلبی میلان اس طرح منتظم، اور متشکل ہوتا ہے۔ (دیکھو باب ہفدہم) اس کے برخلاف یہ فرض کرنا ایک سنگین غلطی ہوگا، کہ کوئی ایک تبعی جذبہ (یا کوئی میلان جو کسی تبعی جذبے کا مقابل ہے) ذہن کی ساخت میں اس طرح منتظم ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ کوئی تبعی جذبہ بھی کسی ایک مستقل عنصر کا نتیجہ نہیں ہوتا۔ واقعہ برعکس اس کے یہ ہے کہ، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ان میں سے ہر ایک کسی ایک، یا سب، طلبی میلانات کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) مصور جب امید کا نقشہ کھینچنے بیٹھتا ہے، تو وہ ایک دوشیزہ کی شکل بناتا ہے، جس کا چہرہ نقاب پوش ہے۔ اس کے اصلی مفہوم کی طرف اشارہ اس کی وضع و حالت اور اس کے شکستہ ستار سے ہوتا ہے (مصنف)

[۱]۔ قارئین اعتراض کر سکتے ہیں کہ "بعض اوقات حرمانی بھی تو افعال کی تحریک کرتی ہے۔ اس کی توانائی کہاں سے آتی ہے؟" میرا جواب ہے، کہ یہ طرز بیان گمراہ کن ہے۔ حرمانی میں کوئی توانائی نہیں ہوتی، اور یہ کہ اگر اس میں خواہش کی کوئی توانائی باقی رہتی بھی ہے، تو یہ مبدل بہ تاسف ہو جاتی ہے۔ حرمانی کی نام نہاد توانائی دراصل اس شخص کی توانائی ہے، جو صورت حال کو بالکل مایوس کن پانے کے بعد، تمام احتیاطوں، تمام ضبط نفس، اور طرز عمل کے متعلق تمام گزشتہ تجاویز کو خیرباد کہتا ہے، اور اپنے آپ کو ابتدائی جبلی ہیجان اور اولی جذبے کے حوالہ کر دیتا ہے۔ (مصنف)

کار فرمائی کا لازمہ ہوا کرتا ہے۔

لفظ "حسیت" کا استعمال

عوام متفق ہیں کہ لذت والم حسیت کے حقیقی نمونے ہیں۔ لیکن "حسیت" کے لئے جو انگریزی لفظ (Feelings) ہے اس کو بعض ماہرین نفسیات بہت وسیع اور غیر معین معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ ذروی[۲] نفسیات کے اکثر قائلین، مثلاً ہربرٹ سپنسر، نے (Feelings) کو ان فرضی عناصر کے عام نام کے طور پہ استعمال کیا ہے، جو اجتماع، التصاق، تلازم، امتزاج، ترکیب، یا کسی ایسے ہی دیگر اعمال کی مدد سے "شعور" کو مرکب کرتے فرض کئے جاتے ہیں۔ اسی نفسیات کے بعض قائلین ایسے بھی ہیں جو نفس (Feelings) کو "شعور" یا ذہنی مواد، کے عناصر، یا مادی ذرے، نہیں کہتے، بلکہ ان کے نزدیک یہ ان عناصر کی صفات ہیں۔ ان عناصر کو وہ "احساسات" کہتے ہیں۔ لہذا اس خیال کے مطابق (Feelings) "احساسات" کی صفات ہیں، اور ہر "احساس" "حسیت" یا بقول بعض "حیثیت حسی" کی ایک صفت رکھتا ہے، بعینہ اس طرح جیسے کہ اس میں شدت کی صفت ہوتی ہے۔ واقعات حسیت کو بیان کرنے کا یہ ایک نہایت بے ہودہ اور غیر مفید طریقہ ہے۔ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ تحسس کسی موضوع، تم، یا میں، وہ، یا یہ، کو ہوتا ہے۔ یہی موضوع لذت والم کا تجربہ کرتا ہے۔ یہ خیال کہ احساس کا ایک ذرہ، جس کے ساتھ لذت یا الم کا ذرہ بھی جاتا ہے، یا جو لذت، یا الم،

---

[۱] لیکن "امید افزا خصلت" کے متعلق کیا ارشاد ہے؟ یہاں پر پھر ہم کو روزمرہ گفتگو کی ڈھیلی ڈھالی اور غیر معین زبان کے گمراہ کن اثرات سے ہوشیار رہنا چاہیئے۔ ایک شخصیت کی جو صفت بالعموم اس اصطلاح سے مدلول ہوتی ہے، اس کو دراصل "امید افزا الطبیعت" کہنا چاہیئے۔ طبیعت کی بحث کے لیے اگلا باب دیکھو (مصنف)

[۲] Atomistic Psychology

کی صفت سے متصف ہے، سرتاپا لغویت ہے، باوجود اس کے کہ وونٹ، میونسٹربرگ، اور ٹچنر، ایسے مشاہیر نے اس طرز بیان کو اختیار کیا ہے۔ واقعات حسیت ہی میں "بے بچکاری" نفسیات کی غیر موثریت، اور ناقابل رفع مشکلات، کا صحیح تصحیح، اور واضح، اندازہ ہوتا ہے۔

اقسام حسیت

بعض مستند مصنفین حسیت کی صرف دو کیفیات کو تسلیم کرتے ہیں، لذت والم۔ لیکن بعض اور مصنفین "حسیت" کو محدود معنوں میں استعمال کر کے حسیت کی بہت سی کیفیات کو مانتے ہیں۔ چنانچہ وونٹ نے لذت والم کے علاوہ کھچاوٹ اور ڈھیلاپن، اور جوش وبستگی، کی حسیات بھی تجویز کی ہیں۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ اس نے اپنے اس خیال میں طلبی تجربہ، بحیثیت ناقابل تحویل جزو کی حقیقت کا مبہم اعتراف کیا ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں، کہ لذت والم وقوف اور طلب کے تعامل، کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ طلب کی ترقی، یا کامیابی، کے علم سے لذت، اور اس کے رکاؤ، یا اس کی ناکامی، کے علم سے الم، معین ہوتا ہے۔ اب ہم نے دیکھا ہے، کہ تبعی جذبات بھی اسی طرح پیدا ہوتے ہیں۔ یہ ہر صورت میں ان طلبوں، یا خواہشوں، کی کامیابی، یا ناکامی، کے امکانات کے تخیل کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو ان کا سرچشمہ ہیں۔ پھر لذت والم کی طرح یہ بھی کسی معنوں میں بھی احساسی نہیں ہوتے۔ یعنی یہ کہ اولی جذبات کی طرح، یہ اپنی مخصوص کیفیات کے لئے، حشوی حرکی، یا کسی اور طرح کے، احساسی ارتسامات کے محتاج نہیں ہوتے۔ برعکس اس کے یہ حقیقۃً موضوعی ہوتے ہیں۔ تخیل کی کوئی پرواز بھی انھیں ہمارے فکر کے معروضات کی طرف منسوب نہیں کر سکتی۔ میں ایک مایوس، یا حرمان نصیب، طالب علم کا امید افزا تخیل کر سکتا ہوں، یا ایک امید افزا طالب علم کا مایوسانہ طرز میں، یا امید افزا طالب علم کا امید افزا طریقے سے تخیل ہو سکتا ہے۔ اگرچہ روزمرہ گفتگو کے یہ الفاظ بالکل صریحی اور غیر مشتبہ ہوتے ہیں، تاہم یہ واضح ہے کہ

اس آخری صورت میں بھی میری امید اس قدر بداہت کے ساتھ میری اور طالب علم کی امید اس قدر بداہت کے ساتھ طالب علم کی ہے کہ ضدی سے ضدی فلسفی بھی ان کو ہمارے لئے خلط ملط نہیں کر سکتا۔

اس تمام تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ تبعی جذبات، محدود معنوں میں تاثرات یا حسیات ہیں۔ ان کے متعلق زائد سے زائد یہ کہا جا سکتا ہے کہ حسیت کی اساسی صورتوں لذت والم کے تفرق کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ تفرق تخیل کی طاقتوں کے نمو، اور لذت والم کے اجماع کی قابلیت کی زیادتی (جو ذہنی ترقی کے ساتھ ہوتی ہے) کا لازمہ ہوتا ہے۔

لذت والم کا امتزاج

ہمارا یہ آخری فقرہ ذرا تشریح طلب ہے۔ عام طور پر دعوی کیا جاتا ہے کہ لذت والم اضداد ہیں، جو یکجا جمع نہیں ہو سکتے، کیونکہ آگ اور پانی کی طرح یہ ایک دوسرے کو تباہ کرتے، یا معتدل بناتے ہیں۔ یا یوں کہو کہ یہ مخالف علامات جمع وتفریق کی مقادیر ہیں، جو الجبرے کے قاعدے سے جمع ہوتی ہیں۔ اس لئے موضوع کی حیثیت حسی یا تو لذت کی ہوتی ہے، یا الم کی اور اگر یہ دونوں برابر ہیں، تو یہ معتدل (یعنی غیر موجود) ہوتی ہے۔ میں بلا تردد تامل اس عقیدہ سے انکار کروں گا، اور پروفیسر سٹائٹ سے اس بات میں اتفاق کروں گا کہ بعض حالتیں ایسی ہوتی ہیں جن میں لذت والم مجتمع ہوتے ہیں۔ اس حقیقت کی نشاند بہترین اور واضح ترین مثال رحم اور حزن کے جذبات ہیں۔ ان دونوں جذبات میں لذت والم تمام نسبتوں میں ممتزج معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ ایک طرف تو اس رقیق القلب شخص کا الم آمود رحم ہے جو کسی دوسرے شخص کی مصیبتوں کو دیکھتا، اور اس سے ہمدردی رکھتا ہے لیکن ان مصیبتوں کو رفع کرنے کے لئے کچھ کر نہیں سکتا۔ دوسری طرف ایک خدمتگزار فرشتہ کا شیریں رحم ہے جو ازالہ مصیبت

سے اعلیٰ قسم کی تشفی حاصل کرتا ہے، اور جس وقت تک کہ اس کا پوری طرح ازالہ نہیں ہو جاتا، اس وقت تک وہ اس میں حصہ دار رہتا ہے۔ یا پھر اس ماں کی حالت پر غور کرو، جو اپنے بچے کی چوٹ کے درد کو محض ایک پیار سے رفع کر دیتی ہے۔ فطرت انسانی کے ایک نبض شناس کا قول ہے کہ "مفارقت بہت شیریں حزن ہوتی ہے"، کیونکہ مفارقت کی وجہ سے جو الم پیدا ہوتا ہے، وہ دوبارہ ملنے کی امید سے شیریں ہو جاتا ہے [۱]

حسیات و جذبات کا انفکاک

اب ہم سمجھ سکتے ہیں کہ "حسیات" اور "جذبات" کی اصطلاح کے متعلق اب تک کیوں اس قدر خلط مبحث اور عدم تیقن رہا ہے۔ اب ہم اس الجھاؤ کو سلجھا سکتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اولی جذبات کی مخصوص کیفیات ان حشوی احساسی ارتسامات

---

[۱] حسیات کے ایک عمیق اختباری مطالعہ (Pleasure and Unpleasure) دیکھو Brit. Jour. of Psy. Monog. Suppl. No6. سے ڈاکٹر اے ڈبلیو ہلمتھ (Dr. A. Wohlemuth) اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ لذت والم مخلوط احوال حسیت کی صورت میں مجتمع ہو سکتے ہیں، اور یہ کہ مختلف اصلیتوں کے لذات (اور آلام بھی) بغیر ممتزج ہوئے یکجا رہ سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ لذت والم بھی بغیر ممتزج ہوئے ایک ساتھ رکھے جا سکتے ہیں۔ یہ آخری بیانات تو شائد قابل بحث ہیں، لیکن مجھے اس میں شبہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ لذت والم ایک ساتھ موجود ہو سکتے ہیں، اور کسی نہ کسی درجہ میں ممتزج ہو سکتے ہیں۔ میں نے ایک تیز لڑکے سے یہی سوال کیا، تو اس نے فوراً سہ لفظی جواب دیا، کہ "لیمو کا کھانا"۔ دوسرے کا جواب تھا کہ "مٹھائی کی امید کی خوشی، اور اس کے انتظار کا الم"۔ خوبصورت مناظر کے جواب میں جو ہمارے جذبی رد اعمال ہوتے ہیں، ان سے بھی اس کی توضیح ہوتی ہے۔ (مصنف)

کا نتیجہ ہوتی ہیں، جو اُن جسمانی انضباطات سے پیدا ہوتے ہیں، جو جبلی جد وجہد کا لازمہ ہوا کرتے ہیں۔ جیمس ولینگ کے نظریہ میں اس صداقت کا ہم نے بھی اعتراف کیا ہے۔ لیکن ترقی یافتہ ذہن میں اولی جذبے (یا اولی جذبات کے کسی مجموعہ) کی برانگیختگی طلب کو شامل ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اس میں طلب کی کامیابی، یا ناکامی کے درجہ واحتمال کا وقوف بھی داخل ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اولی اور مخلوط جذبات کے ہمارے تمام عینی تجربات میں یہ تبعی جذبات، یا حسیات، کی وجہ سے ملتف ہوجاتے ہیں۔ ان میں امید، تردد، بہجت، حزن، تعجب، یا سادہ لذت والم کی رنگ آمیزی ہوجاتی ہے۔ یہی سبب ہے کہ روزمرہ گفتگو میں یہ الفاظ متبادل ہوتے ہیں۔

باب سیزدہم

خصلت، طبیعت، مزاج، اور کیف جذبی[1]

یہ چاروں الفاظ بہت کثیر الاستعمال ہیں، اور اگرچہ علمی مباحث میں استعمال کئے جانے والے ہیں، تو ایسے ہی دیگر الفاظ کی طرح، یہ بھی مزید تعریف و تحدید کے محتاج ہیں۔ پہلے تین الفاظ سے تو ہم اُن تین طریقوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جس سے کہ افراد باہم بعد المشرقین رکھتے ہیں، باوجود اس کے کہ اُن سب کو یکساں جبلی میلانات اور یکساں، اور ایک ہی درجہ کی عقل ورثہ میں ملتی ہے، اور باوجود اس کے، کہ وہ سب ایک ہی ماحول، اور ایک ہی تعلیم و ترتیب کے زیر اثر زندگی بسر کرتے ہیں۔

خصلت

ایک شخص کی "خصلت" اس کے جبلی رجحانات کا مجموعہ ہوتی ہے۔ یہ بہت

عله Disposition 'Temper 'Temperament 'Moods

ممکن ہے کہ بعض افراد میں ایک یا زائد جبلتیں ناپید ہوں، چنانچہ بعض پالتو جانوروں میں ایسا ہی ہوتا ہے[1]۔ لیکن قطع نظر اس امکان کے یہ ظاہر ہے کہ جو جبلی ہیجانات کہ افراد ورثہ میں پاتے ہیں، وہ بلحاظ شدت وقوت بہت مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ بعض انسان اور اقوام انسان ایسی ہیں جن میں جبلت استعجاب خلقۃً کمزور ہوتی ہے اور بعض ایسی ہوتی ہیں جن میں یہ خلقۃً بہت قوی ہوتی ہے۔ بعینہٖ یہی حال دیگر جبلی ہیجانات، بالخصوص شہوت، خوف، غصہ، اثبات ذات اور فروتنی، اور غولی ہیجان کا معلوم ہوتا ہے۔ جب کوئی جبلی رجحان غیر متناسب طور پر قوی ہوتا ہے، تو یہی اس شخص کی "خصلت" کو متصف کرتا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص بالطبع بہت زیادہ مغلوب الغضب ہوتا ہے، تو ہم کہا کرتے ہیں کہ غصہ اس کی خصلت ہے۔ ان واقعات کی بہترین توضیح اس طرح ہو سکتی ہے کہ ہم جبلتوں کی ایک فہرست مرتب کریں، اور ان میں سے ہر ایک کے بالمقابل وہ صفت لکھیں، جس سے بالعموم اس خصلت کو متصف کیا جاتا ہے، جس میں یہ رجحان بہت قوی ہوتا ہے۔

جبلی ہیجان	خصلت
غصے کا ہیجان	غصیلا، زود رنج
استعجاب "	رازجو، متجسس، متلاشی
خوف "	بزدل، محتاط، خوفناک
تناسلی "	شہوت ران، عاشق مزاج
تلاش خوراک "	پیٹو، لالچی
فروتنی "	عاجز، حلیم، فرمانبردار، مسکین
اثبات ذات "	متکبر، خودبین، ظاہردار، بالغ نظر
غولی	ملنسار
نفرت	نازک مزاج، نفیس مزاج
اکتساب	کنجوس، کفایت شعار
ہنسی	خوش طبع، خوش مزاج

---

[1] یہاں قارئین کی یاددہانی ضروری ہے کہ جبلتیں غالباً مینڈلی اکائیاں (Mendelian units) ہوتی ہیں۔ (مصنف)

مصیبت
شاکی، گریہ کُن، معذور

یہ تمام متبادل صفات بعینہ ایک ہی معنوں میں استعمال نہیں کی جاتیں، بلکہ ان سے غالب ہیجان کے عادی اظہار کی مختلف صورتوں پر دلالت ہوتی ہے۔ اب چونکہ ہماری ترکیب و ساخت کی تمام دیگر خصوصیات کی طرح ہمارے جبلی ہیجانات بھی استعمال کی وجہ سے زیادہ، اور عدم استعمال کی وجہ سے محو ہو جاتے ہیں لہذا ظاہر ہے، کہ جس شخص میں فطرت نے کسی ایک جبلی رجحان کی بہت زیادہ قوت ودیعت کی ہے، اس میں یہ رجحان، دیگر رجحانات کی بہ نسبت، بلحاظ شدت، بہت ترقی کرے گا، بشرطیکہ اس تعلیم و تربیت، اور معقول ضبط النفس سے اس کو روکا، اور منع، نہ کیا جائے، جو ان رجحانات کے توازن کی طرف مودی ہوتا ہے۔ غیر موزوں، غیر متناسب، اور غیر متوازن شخصیتوں کا سرچشمہ اکثر اوقات یہی ہوا کرتا ہے۔ ان مثالوں میں سے بعض میں تو شخصیت صرف بیٹھو پن، یا شہوت رانی، یا خود نمائی، یا زود رنجی کا مجموعہ معلوم ہوتی ہے۔ متعلم کو خیال رکھنا چاہیے، کہ لفظ "خصلت" کے معنی اُن معنوں سے مختلف نہیں، جن میں کہ لفظ "میلان" گزشتہ ابواب میں استعمال ہوا ہے، اگرچہ یہ دونوں معنی بہت قریبی نسبت رکھتے ہیں۔ لہذا ان سے کوئی خلط بحث پیدا نہ ہونا چاہیئے۔

طبیعت

لفظ طبیعت سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں، وہ الفاظ خصلت و مزاج کے معنوں سے مختلف ہوتے ہیں، اگرچہ ان میں بہت قریبی نسبت ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ ہم کہا کرتے ہیں کہ فلاں شخص بہت کمزور، یا ہیجانی، طبیعت کا آدمی ہے، اور ہمارا یہ قول غلط نہیں ہوتا۔ ان جملوں سے شخصیت کی جن خصوصیات پر دلالت ہوتی ہے، ان کی توجیہ مختلف رجحانات کی قوتوں کی طرف رجوع کرنے سے نہیں ہو سکتی۔ کمزوری، مستقل مزاجی، وغیرہ میں سے ہر ایک صفت ہر قسم کے حالات میں

ظاہر ہو سکتی ہے۔ محرکات، ہیجانات، یا خواہشات، کے اختلاف کا ان پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ ایک شخص کی طبیعت اس طریقے کا اظہار معلوم ہوتی ہے، جس سے طبلی، ہیجانات اس کے اندر عمل کرتے ہیں۔ میرا خیال ہے، کہ تین بڑے بڑے مختلف طریقے ہیں، جس سے مختلف افراد، ہیجانات کی کارفرمائی کے اعتبار سے، باہم اختلاف رکھتے ہیں:۔ (۱) بلحاظ قوت شدت، یا اہمیت وضرورت (۲) بلحاظ ثبات و ابرام، اور (۳) بلحاظ قابلیت اثرپذیری۔

"قابلیت اثرپذیری" سے میری مراد وہ درجہ ہے، جس میں ہیجانات لذت و الم سے متاثر ہوتے ہیں۔ یہ بالکل بدیہی معلوم ہوتا ہے، کہ ہم میں سے بعض اشخاص مشکلات، یا دیگر مزاحمتوں، کی تکلیف کی وجہ سے اپنے کاموں سے دست کش ہو جاتے ہیں، یا اس کا رُخ بدل دیتے ہیں، اور پھر اس طرح کے کاموں کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہیں دیکھتے۔ برعکس اس کے اگر ان کو کامیابی ہوتی ہے، یا وہ ترقی کرتے ہیں، تو اس کامیابی یا ترقی کی وجہ سے وہ اپنی مساعی جاری رکھتے ہیں اور اسی طرح کے اور کاموں میں اور زیادہ دلچسپی لینے لگتے ہیں۔ اس طرح کی طبیعتوں میں اثرپذیری کی قابلیت بہت زیادہ ہوتی ہے۔

یہ بھی ایک مشہور عام واقعہ ہے، کہ انسان ہیجانات کی قوت یا اہمیت و ضرورت کے اعتبار سے بھی مختلف ہوتے ہیں۔ اگر کوئی ہیجان، یا خواہش، کسی شعلہ خو، بےچین اور پُرجوش شخص کی تحریک کر دیتی ہے، تو پھر یہ اس وقت تک صبر نہیں لیتا جب تک کہ غایت حاصل نہیں ہو جاتی۔ اس کے برخلاف ایک سہل رو، اور آرام طلب شخص ہوتا ہے، جو ہمیشہ کسی بہتر موقعہ کا منتظر رہتا ہے۔ ان دونوں اشخاص میں فرق یہی نہیں، کہ مقدم الذکر میں ضبط نفس کی قابلیت زیادہ ہے، اور موخرالذکر میں کم۔ واقعہ یہ ہے، کہ صبر ایک فضیلت ہے، جس کی تربیت کی جا سکتی ہے۔ لیکن اس کا اکتساب بعض لوگ تو بہت جلد کر لیتے ہیں اور بعض بہت دیر میں۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے، کہ مقدم الذکر کی خواہشات اور ان کے ہیجانات اتنے موکد نہیں ہوتے، جتنے کہ موخرالذکر کے۔

یہ بھی سب جانتے ہیں، کہ ہیجانات و خواہشات کے ثبات و ابرام کے لحاظ سے بھی انسانوں میں بہت اختلاف ہوتا ہے، اور یہ کہ ثبات و ابرام قوت یا

ضرورت و تاکید کے ساتھ متغیر نہیں ہوتا، اور نہ ان دونوں میں کوئی گہرا تلازم ہی پایا جاتا ہے۔ بعض اشخاص ایسے ہوتے ہیں، جن کے ہیجانات بہت ہو کد معلوم ہوتے ہیں، لیکن ان میں ثبات ابرام نہیں پایا جاتا۔ اس قسم کا شخص نہایت جوش و خروش سے ایک کام کا آغاز کرتا ہے، یا نہایت بے صبری کے ساتھ اپنی باری کا انتظار کرتا ہے، لیکن اگر حالات وقت اس کام کے پورا ہونے میں مانع آتے ہیں، تو پھر اس کے ہیجان کی تجدید نہیں ہوتی۔ اس کا بالکل خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اب وہ اپنی غایت کی طرف سے بے غرض ہو جاتا ہے، یا اس کو بالکل بھول جاتا ہے، حالانکہ یہ وہ غایت ہے، جس کی خواہش تھوڑی ہی دیر قبل اس قدر قوی تھی۔ اس کے برخلاف بعض اشخاص ایسے ہوتے ہیں، جن کے ہیجانات بہت زیادہ موکد معلوم نہیں ہوتے۔ ان میں اول تو خواہشات پیدا ہی نہیں ہوتیں، لیکن اگر یہ ایک دفعہ پیدا ہو جاتی ہیں، تو پھر وہ اشخاص اپنی غائت کے اس طرح پیچھے لگتے ہیں، کہ جب تک یہ حاصل نہیں ہو جاتی، اس وقت تک یہ دم نہیں لیتے، اور اگر کسی وجہ سے ان کو ترک کرنا پڑتا ہے، تو وہ پھر بار بار اس کی طرف عود کرتے ہیں۔ اس قسم کا ثبات و ابرام بھی ایک حد تک قابل تربیت ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ ضرورت و تاکید اور قابلیت اثر پذیری کی طرح یہ بھی، بعض اشخاص میں، بہ نسبت دیگر اشخاص کے، خلقتہً بہت زیادہ ہوا کرتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ ایک اوسط شخص میں طبیعت کے یہ تینوں عناصر بدرجہ اوسط موجود ہوتے ہیں۔ اسی قسم کے شخص کی طبیعت کو اوسط، یا معمولی کہا جا سکتا ہے۔ جب ان عناصر میں کسے ایک، یا دو، یا تینوں عناصر غیر معمولی طور پر اعلیٰ، یا ادنیٰ، درجہ میں موجود ہوتے ہیں، تب ایک شخص کی طبیعت اس کی شخصیت کا نمایاں اور قابل ادراک حصہ بن جاتی ہے۔ قارئین نہایت آسانی کے ساتھ معلوم کر سکتے ہیں، کہ ان عناصر کے مختلف درجوں میں مختلف اجتماعات اُن متنوع طبیعتوں کو مرکب کرتے ہیں، جنھیں ہم شعلہ خو، سہل رد، سہل انگار، مایوس، متردد، ضدی، بد مزاج، مستقل مزاج، کمزور طبع، وغیرہ ناموں سے پکارتے ہیں۔

یہ ایک بہت اچھا سوال ہے، کہ کیا طبیعت کے یہ تینوں عناصر بالکل عام ہیں؟ یعنی یہ کہ کیا ایک شخص کے تمام ہیجانات میں یہ تینوں عناصر مقابل کے درجوں میں ظاہر ہوتے ہیں؟ یا کیا ایک ہی شخص کے بعض ہیجانات میں تو یہ بدرجۂ اعلیٰ موجود ہوتے ہیں، اور بعض میں بدرجہ ادنیٰ؟ میرے نزدیک اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ یہ عام ہیں۔ چنانچہ جو شخص کہ بعض ہیجانات کے لحاظ سے ثابت قدم اور مستقل مزاج ہے، وہ تمام محرکات کے تعلق سے ان ہی صفات کا اظہار کرے گا۔ لیکن اغلب یہ ہے، کہ ہم کو طبیعتوں کے اختلاف کی ایک بنا اور تسلیم کرنی پڑے گی۔ ہماری مراد یہ ہے، کہ لذت کے اثر کو قبول کرنے کی قابلیت، اور الم کے اثر کو قبول کرنے کی قابلیت، کے درجوں میں کوئی لازمی و مستقل علاقہ نہیں، اور نہ ان میں کوئی گہرا تلازم ہے۔ چنانچہ بعض اشخاص پر لذت کا اثر تو بہت زیادہ ہوتا ہے، لیکن الم کی یہ پرواہ تک نہیں کرتے، اور بالعکس، بعض پر الم کا اثر زیادہ ہوتا ہے، اور لذت ان کے لئے بے اثر رہتی ہے + اس امکان کو تسلیم کرتے ہی سے ہم ہونہار اور مایوس طبائع کے درمیان فرق کی توجیہ کر سکتے ہیں۔

مزاج

ایک شخص کے مزاج کی عارضی تعریف اس طرح کی جا سکتی ہے، کہ یہ اعمال جمع و تفرق کے تغیرات[۱] اور کیمیاوی تغیرات، کے ان اثرات کا مجموعہ ہے، جو اس کی حیات ذہنی پر پڑتے ہیں، اور تغیرات کی یہ دونوں قسمیں اس کی تمام جسمانی بافتوں میں ہر وقت واقع ہوتی رہتی ہیں۔ ان اثرات میں سے بعض تو کیمیاوی مادوں کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو بافتوں سے خون میں منتقل ہوتے ہیں، اور خون کے ساتھ دماغ میں پہونچ کر عصبی بافتوں پر عمل کرتے ہیں، اور اس طرح ان کے اعمال میں تغیر کے

---

[۱] Metabolic changes

باعث ہوتے ہیں۔ ان کیمیاوی مادوں میں سے بعض تو نظام عصبی کے تمام حصوں پر اثر کرتے معلوم ہوتے ہیں، لیکن بعض بہت زیادہ انتخابی نظر آتے ہیں۔ یعنی یہ کہ وہ یا تو صرف مخصوص حصوں یا مراکز پر اثر کرتے ہیں، یا ان حصوں اور مراکز پر، دوسرے حصوں، یا مراکز کی نسبت، یا زیادہ قوی اثر ڈالتے ہیں۔

یہ کہ خون میں کیمیاوی مادوں کی ذرا سی مقدار سے حیات ذہنی پر بہت گہرے اثرات پڑ سکتے ہیں، نہایت آسانی سے نشلی، یا بے حس کرنے والی دواؤں، مثلاً الکحل یا کلوروفارم، کی مدد سے ثابت ہوتا ہے۔ جب کلوروفارم کے ابخرہ ہوا کے ساتھ مل کر ہماری ناک میں داخل ہوتے ہیں، تو یہ دوا بہت جلد خون میں منتقل ہو کر دماغ کی بافتوں میں پہنچ جاتی ہے۔ پھر چند ہی سانسوں کے بعد ہم کو اپنے اعمال ذہنی میں عمیق اختلال کا احساس ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ یہ اختلال رفتہ رفتہ ذہنی فعلیت کی سستی میں تبدیل ہوتا ہے، یہاں تک کہ آخر میں چل کر یہ فعلیت بالکل رک جاتی ہے[1]۔ اگر کسی شخص میں کوئی ایسا آلہ ہوتا جس کے عمل جمع و فرق سے الکحل پیدا ہوتا، تو جب کبھی اس آلہ میں بہت زیادہ فعلیت ہوتی، تو اس کے مزاج میں الکحلی نشہ کی طرح کا تغیر ظاہر ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ شراب کا ہلکا نشہ بھی کچھ نہیں سوائے اس کے، کہ دماغی اعمال پر الکحل کے اثر سے مزاج میں ایک عارضی تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔

اغلب یہ ہے، کہ جسم کی ہر بافت مزاج کی اس کیمیاوی تعیین میں مدد کرتی ہے۔ لیکن بعض بافتوں کا اثر، دیگر بافتوں کے اثر کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوتا ہے۔ منجملہ ان بافتوں کے بعض بے نالی غدود[2] ہیں، جو مدت تک، تو نسبتہً منفعل اور حیوانی اسلاف کے باقیات صالحات سمجھے جاتے رہے۔ لیکن زمانۂ حال کی تحقیق سے منکشف ہوا ہے، کہ ان غدود کے افرازات (جن کو ھارمونز[3]

---

[1] ان اثرات کے تفصیلی مطالعہ کے لئے دیکھو حصہ دوم، بحث الکحل۔ (مصنف)

[2] Ductless glands

[3] Hormones

اور انڈوکرینز[1] کہتے ہیں) خون میں داخل ہو کر دیگر بافتوں کے نشوونما اور اعمال جمع وفرق، اور خصوصاً نظام عصبی کے اعمال پر بہت گہرا اثر ڈالتے ہیں۔

ان واقعات کی بہترین اور مکمل ترین تعیین شائد غدۂ ورقی[2] میں ہوتی ہے۔ یہ غدہ ایک نرم بافت کا ٹکڑا ہے جو گردن کے قاعدے پر ہوا کی نالی کے گرد ہوتا ہے۔ جب اس غدہ کا ھارمون بہت زیادہ ہو جاتا ہے، تو نظام عصبی، اور اور بہت سی بافتوں کے اعمال تیز ہو جاتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مریض غیر متناسب طور پر سریع التہیج ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اگر اس کو تا بہ حدِ امکان تمام قسم کے اثرات وار تسامات سے بچایا نہ جائے، تو وہ ہر وقت بے چین اور مضطرب رہتا ہے، اور بہت جلد گھل گھل کے دبلا ہو جاتا ہے۔ برعکس اس کے اگر اس غدۂ ورقی کا افراز کم ہو جائے تو مریض کاہل الوجود اور غیر متناسب طور پر ساکن، ہو جاتا ہے۔ اس کے تمام ذہنی اعمال سُست پڑ جاتے ہیں، یہاں تک کہ انتہائی صورتوں میں وہ تقریباً مجہول ہو جاتا ہے، اور ٹھٹھر جاتا ہے۔ اگر یہ نقص چھوٹے سے بچے میں پیدا ہوتا ہے، تو ذہنی وجسمانی نشوونما غیر متناسب طور پر سُست ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ انتہائی صورتوں میں مریض مخبوط الحواس ہو جاتا ہے۔ اب یہ بات، کہ یہ تمام گہرے اثرات اس افراز کی قلت، یا کثرت، کا نتیجہ ہوتے ہیں، اس واقعہ سے ثابت ہوتی ہے کہ مخالف العمل اثرات سے ان کا ازالہ کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ کثرت افراز کا علاج تو یہ ہے، کہ غدہ کا ایک حصہ نکال ڈالا جائے، اور قلت افراز کی تلافی اس طرح ہو سکتی ہے، کہ بھیڑ کے ورقی غدود سے ھارمون لے کر مریض کی خوراک میں ملا دیا جائے۔

بعض اور غدود بھی ہیں، کہ جن کا اثر بھی اس سے کچھ کم نہیں ہوتا۔ منجملہ ان غدود کے ایک تو نخامی غدہ[3] ہے، جو دماغ کے قاعدے پر ہوتا ہے، اور

---

[1] Endocrines

[2] Thyroid gland

[3] Pituitary

جس کا افراز تمام جسم کے نشو و نما کی تعیین میں بہت اہم ہوتا ہے۔ دوسرا فوق الکلیہ غدہ[1] ہے جو گردہ کو ڈھکے ہوتا ہے۔ اس غدہ کا ذراسا افراز بھی چھوٹی چھوٹی شریانوں کے عضلات پر اثر انداز ہوتا ہے اور اس طرح دورانِ خون کے ضبط و انتظام میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ یہ تمام اثرات ان اثرات کے علاوہ ہیں جو اعضاءِ جسم کو شدید اور مستقل فعلیت کے لئے تیار کرتے ہیں۔

پھر جنسی غدود یعنی مرد کے خصئے اور عورت کے بیضہ دان بھی وہ حادہونیز پیدا کرتے ہیں، جن کے اثرات بہت زیادہ مخصص ہیں۔ یہ غدود بچے میں ثانوی جنسی خصائص، مثلاً، نر کی ڈاڑھی کرخت آواز، وغیرہ کو معیّن کرتے ہیں۔ پھر نفسیاتی نقطہ نظر سے اس سے بھی زیادہ اہم اثر ان حادہونیز کا یہ ہوتا ہے کہ ایک نامعلوم طریقہ سے یہ تناسل کی جبلت کو ذکی الحس بناتے ہیں اور اس طرح ایک فرد کی شہوانی اشتہا کے درجہ کو معیّن کرنے کے لئے بہت اہم ہوتے ہیں۔

بعض اشخاص کے لئے تو اس قسم کے واقعات پر غور و خوض حد درجہ پریشان کن ہوتا ہے۔ لیکن بعض اشخاص ایسے بھی ہیں جو نہایت صبر اور اطمینان کے ساتھ اس دن کا انتظار کر رہے جب وہ نشو و نما کے اعمال میں مداخلت، اور فطرت کے کاموں کی اصلاح کر سکیں گے[2]۔ بہر صورت واقعات بہت اہم ہیں، اور ماہر نفسیات مجبور ہے کہ ان کا مقابلہ کرے اور ان کا لحاظ و خیال رکھے۔

جسم کے مختلف اعضا ہماری حیاتِ ذہنی پر ایک اور طرح بھی اثر ڈالتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ان سے متواتر مدھم احساسی ارتسامات پیدا ہوتے رہتے ہیں جو بحالت تندرستی غیر واضح طور پر محسوس ہوتے ہیں۔ یہ گویا ایک غیر واضح عقبی زمین ہے، جو ہمارے تفکر میں کم و بیش موافق، یا ناموافق، طور پر رنگ آمیزی

---

[1] Suprarenal gland

[2] چنانچہ ڈاکٹر ایل برمن نے انڈ وکرین افرازات کی اہمیت کی ایک نہایت رنگین تصویر کھینچی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ وہ دن دور نہیں جب علم النفس انڈ وکرین کے علم میں تبدیل ہو جائے گا۔ دیکھو اس کی کتاب۔
"Glands Regulating Personality"

یا اس کو متغیر کرتی ہے۔ چنانچہ اگر ہمارا ہضمی نظام بے فتور رہتا ہے، تو ہم ہشاش بشاش رہتے ہیں۔ اگر یہ ناقص طور پر یا سستی سے عمل کرتا ہے، تو ہم چڑچڑے، جنونی اور مخبوط الحواس، سے ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح ایک کارکن اور کامیاب عضلی نظام حیات ذہنی کی عام خبرداری و ہوشیاری اور موثریت کا باعث ہوتا ہے +

مزاج کے یہ عناصر زیادہ تر ہر شخص کی خلقی ساخت و ترکیب میں معیّن ہوتے ہیں لیکن خوراک، آب و ہوا، اور دواؤں کے اثر سے انہیں ایک حد تک متغیر کیا جا سکتا ہے۔ پھر ذہنی حالات واوضاع اور تجربات سے بھی ان میں تغیر پیدا ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ متواتر و متوالی خوف سے درقی غدہ کی کیمیاوی فعلیت میں ایک مزمن زیادتی پیدا ہو جائے۔ یہیں تندرستی و بیماری پر ذہنی اثرات پڑتے ہیں اور یہیں تلمیح[1] اور شفا بخشی کے دیگر ذہنی طریقوں کی وہ امکانات متحقق ہوتے ہیں جن کی حدود سے ہم بے خبر ہیں۔

عناصر مزاج میں نظام عصبی کی بعض عام ترکیبی خصوصیات کو شمار کرنا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے۔ منجملہ ان کے تکان کے میلان کے درجہ اور تکان سے نجات پانے میں آسانی اور سرعت اور غالباً تکان کا تریاق پیدا کرنے میں سہولت شخصیت کی موثریت کو معیّن کرنے میں بہت اہمیت رکھتے ہیں۔

پھر ذہنی نشوونما کے معیّن کرنے میں ایک اور سبب کام کرتا ہے جس کو حال ہی میں ڈاکٹر سی جی یونگ منظر عام پر لایا ہے۔ ہماری مراد درجہ دروں بینی[2] سے ہے۔ یہ مدارج ایک مسلسل سلسلہ کی صورت میں مرتب ہوتے ہیں اور اس سلسلہ کے اواخر کو دروں بینی اور بروں بینی[3] کہا ہے۔ یہ امر فیصلہ طلب ہے، کہ دروں بینی یا بروں بینی کو ایک ایجابی صفت سمجھنا چاہئے اور دوسرے کو اس ایجابی صفت کا کمترین درجہ یا کیا۔ لیکن بہرصورت

---

[1] Suggestion

[2] Introversion

[3] Extroversion

اس سلسلہ میں ایک شخص کے مزاج کا مقام اس کی خلقی ساخت و ترکیب پر موقوف ہوتا ہے، اگرچہ دیگر عناصرِ مزاج کی طرح یہ بھی، بالخصوص اوائل عمر میں، ماحول اور تربیت کے اثرات سے متغیر ہوسکتا ہے۔ اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو حصہ دوم میں ہوگی۔ یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ بیروں بیں[له] وہ شخص ہے، جس کے جذبات و ہیجانات نہایت جلدی اور آسانی کے ساتھ افعال، الفاظ، اشاروں اور جذبی اظہار کے دیگر طبعی راستوں کے ذریعہ ظاہر ہوجاتے ہیں، برعکس اس کے درون بیں[۲له] وہ شخص ہے، جس کے ہیجانات و جذبات، خود اس کے اندر مقید رہتے ہیں، اور اس طرح اس میں غور و فکر، اور گھنے پن کی سی حالت کا باعث ہوتے ہیں، نہ کہ افعال کا یا الفاظ کا۔

میرا خیال ہے، کہ جو کچھ ہم نے اس وقت تک کہا ہے، وہ یہ ثابت کرنے کے لئے کافی ہے، کہ مزاج بہت سی قوتوں کا مجموعی نتیجہ ہے، اور ان قوتوں میں سے ہر ایک خلقۃً معیّن ہوتی ہے، اگرچہ ماحولی اثرات، اور ذہنی تربیت سے اس میں، بمدارج مختلفہ، تغیرات ہوسکتے ہیں۔ ایک شخص کی ذہنی ترقی ہمیشہ اس کے مزاج کی خصوصیات کے مطابق، یہ یا وہ، راستہ اختیار کرتی ہے۔ مشاکلت، تمیز، ادراک، اور تشکیل عادت کے تمام اعمال میں ذہن کی انتخابی فعلیت کا میلان زیادہ تر مزاج ہی سے معیّن ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اگر دو افراد بلحاظ میلانات و عقلی قابلیت ایک ہی جیسے ہوں، لیکن ان کے مزاج مختلف ہوں، تو پھر ان دونوں کی ترقی بالکل مختلف راستے اختیار کرے گی۔ مزاج عقل اور سیرت دونوں کی ترقی پر زیادہ تر اثر کرتا ہے۔

اب چونکہ امزجہ اس قدر متنوع و مختلف عناصر کا مجموعی نتیجہ ہوتے ہیں، لہذا امزاج کے تنوعات بالضرورت بے شمار ہوجاتے ہیں، اور کسی شخص کے مزاج کو مناسب طور پر بیان کرنے کے لئے ایک، یا چند، اسماءِ صفات کفایت نہیں کرتے۔ واقعہ تو یہ ہے، کہ یہاں ہمارے مصطلحات بالکل غیر موزوں اور

له Extrovert

۲له Introvert

غیر مناسب ہیں۔ ہمارے پاس صرف چند موزوں اصطلاحات ہیں، کہ جن کی مدد سے ہم اصناف مزاج کو جزئی طور پر بیان کر سکتے ہیں۔ خوش طبع، تیز مزاج، ڈرپوک، پھرتیلا، زود رنج، سہل انگار، سوداوی، مستقل مزاج، اور خصوصاً دروں بیں اور بیروں بیں ان اصطلاحات کی مثالیں ہیں۔

خصلت، طبیعت، اور مزاج اسی شخصیت کا خام مواد ہیں، جو ہم کو ورثہ میں ملتی ہے۔ تجربہ کی دستگیری، اور روز افزوں علم و ذہانت کی رہبری سے ان ہی کی بنا پر سیرت کی تعمیر ہوتی ہے +

تمام ذہنی ترقی، بلکہ کہنا چاہیئے، کہ تمام زندگی میں یہ ایک دوسرے پر اثر کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ ہماری خلقی ساخت کا جزو ہوتے ہیں، لیکن عقلمندانہ رہنمائی اور تہذیب نفس سے انہیں متغیر کیا جا سکتا ہے۔ صحیح و سلیم تعلیم و تربیت ان ہی تین مختلف ترکیبی عناصر پر اثر انداز ہوتی ہے، اور اس سے ہر خلقی نقص و خرابی، یا ان کے توازن کے فعل کا تدارک ہو سکتا ہے۔

کیفِ جذبی[علہ]

اس باب کو ختم کرنے سے قبل کیف جذبی کے متعلق چند الفاظ بھی بے جا نہ ہوں گے۔ یہ تو ظاہر ہے، کہ ان کو کسی نہ کسی طرح جذبات سے تعلق ہوتا ہے۔ چنانچہ غصیر، محتاط، ملنسار، قدر شناس، بے درد، مایوس، منکسر المزاج، وغیرہ سب کے سب ہمارے کیف جذبی کے نام ہیں +

یعنی یہ کہ کیف جذبی کا ذکر کرنے میں، ہم وہ نام لیتے ہیں، جن سے کہ جذبات و ہیجانات ممیز کئے جاتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ کیف جذبی ہمارے ذاتی، اور بلاواسطہ تجربہ کا ایک تاثری طلبی واقعہ ہے۔ ہم اپنے کیف جذبی کا اظہار نہ صرف اپنی وضع

علہ Mood

وحالت اور کردار سے کیا کرتے ہیں، بلکہ ہم اکثر اس کا بلاواسطہ وقوف بھی کر لیتے ہیں، تاہم اس سے انکار نہیں ہو سکتا، کہ ایک خاص وقت میں بالکل مختلف جذبہ ومیلان کے غلبہ میں بھی ایک کیف جذبی باقی رہ سکتا ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ غصہ کی حالت میں مجھے ہنسی آجائے، یا کسی پر رحم آجائے اور اس کے باوجود غصہ کی حالت باقی رہے۔ جب یہ درمیانی جذبہ ختم ہو جاتا ہے، تو غصہ کی حالت پھر حسب سابق غالب آجاتی ہے۔ کیف جذبی بالعموم کسی ایسے قوی جذبے کی تحریک سے پیدا ہوتا ہے، جو کسی وجہ سے اپنے آپ کو ظاہر نہیں کر سکتا۔ جب ہم کسی جذبے کو ظاہر کئے اور اس کے ہیجان کی طبعی غایت تک پہونچے بغیر اس شئے، یا موقعہ ومحل کو اپنے ذہن سے خارج کر دیتے ہیں، جو اس جذبے کا موجب ہوا تھا، تو کیفِ جذبی گویا اس جذبے کی صدائے بازگشت کی صورت میں باقی رہتا ہے۔

ابتداءً کیف جذبی طلب وجذبے کے تحت شعوری طور پر باقی رہنے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ تاثری طلبی میلان کا گویا خفی تہیج ہے، اگرچہ اس میں شبہ نہیں، کہ جذبہ کی عضوی گونج، اور بعض صورتوں میں غالباً کیمیاوی حاصلات اس خفی تہیج میں مدد دیتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم ایک جذبے اور اس کے متقابل کے کیف جذبی کے درمیان کوئی معیّن حد فاصل قائم نہیں کر سکتے۔ ان میں فرق صرف اس طرح ممکن ہے کہ تاثری طلبی تہیج کو بالاتفاق "جذبہ" کہا جائے، بشرطیکہ ہم اس شئے پر فکر کرتے رہیں، جو اس کا باعث ہوئی ہے۔ اور اگر اس شئے کے تفکر میں سے غائب ہو جانے کے بعد بھی یہ تہیج باقی رہے، تو اس کا نام "کیف جذبی" رکھا جائے۔ لیکن اس تفریق میں ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ قبل اس کے کہ جذبی تحریک کلیتہً ختم ہو، جذبہ بالعموم کیفِ جذبی میں تحویل ہو جاتا ہے[۱]۔ کیفِ جذبی کی وجہ سے ہم میں وہ جذبہ دوبارہ بآسانی پیدا ہو سکتا ہے، جو اس کیفِ جذبی کا متقابل ہے۔ چنانچہ اگر ہمیں کچھ دیر قبل ہی غصہ آیا ہو،

۱۔ یہی سبب ہے، کہ دروں بینوں میں برون بینوں کی بہ نسبت، کیف جذبی اکثر پیدا ہوتا ہے۔ (مصنف)

تو بعد میں یہ غصہ نہایت آسانی سے دوبارہ پیدا ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غصہ کے میلان کا خفی تہیج ابھی تک باقی ہے، لہٰذا اس میں دوبارہ تحریک پیدا کرنا آسان ہے، بہ نسبت اس وقت کے جب یہ بالکل ساکن حالت میں ہوتا ہے۔ جب تک کہ کیفِ جذبی باقی رہتا ہے، اس وقت تک ہیجان گویا اپنی شئے کا متلاشی رہتا ہے، اور اس لئے ان اشیا کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے، اور یہ وہ اشیا اس کا نیا مہیج بن جاتی ہیں، جو عام حالات میں اس جذبے کا باعث نہیں ہوتیں۔ چنانچہ جب غصہ کا کیفِ جذبی ہم پر طاری ہوتا ہے، تو ذرا ذرا سی باتوں، مثلاً دروازے کے بمشکل کھلنے، قلم کے رُک رُک کر چلنے، مکھیوں کے بار بار ہاتھ پر بیٹھنے، سے غصہ آتا ہے، حالانکہ معمولی حالات میں یہ تمام باتیں غصہ کا باعث نہیں ہوتیں۔

سب سے زیادہ مواظب، مستقل کیفِ جذبی جن کے ڈانڈے اختلالی حالت سے ملے ہوتے ہیں، وہ ہوتے ہیں، جو جذبی رجحانات کے اس تصادم و تعارض کا نتیجہ ہیں، جو ابھی تک رفع دفع نہیں ہوا۔ چنانچہ اگر ہمارا کوئی عزیز دوست ہم کو نقصان پہنچائے، یا ہم کو گالی دے، تو ہم کو اس وقت تک بے چینی سی رہتی ہے، جب تک کہ ہم اپنے غصہ اور اس شخص کے لئے محبت کے عادی رجحانات میں تعارض کو حل نہیں کر لیتے۔ اسی طرح اگر غصہ کی حالت میں ہم اپنے عزیز ترین دوست کو ناجائز طور پر گالی دے بیٹھیں، یا اس پر کوئی الزام رکھیں، تو پھر ایک بے چین کرنے والا کیفِ جذبی پیدا ہوتا ہے، جس کی وجہ سے ہمارا تمام دن نہایت بُرا گزرتا ہے، اور کسی کام میں ہمارا دل نہیں لگتا۔ یہ حالت اس وقت تک باقی رہتی ہے، جب تک کہ ہم جا کر اس سے معافی نہیں مانگ لیتے، یا کسی اور طرح اپنے اس گناہ کا کفارہ ادا نہیں کر دیتے۔

اغلب یہ ہے، کہ بعض کیفِ جذبی زیادہ تر اُن عضوی حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو کیمیاوی یا کسی اور طریقے (جن پر مزاج کے تحت بحث ہو چکی ہے) سے اس شخص میں ایک خاص جذبی تحریک بآسانی اور بقوت پیدا کرتے ہیں۔

چنانچہ سب جانتے ہیں کہ بدہضمی، گٹھیا اور ذیابیطس تند مزاجی کا باعث ہوتے ہیں۔ اسی طرح درقی فعلیت کی زیادتی بزدلی اور ڈرپوک پن پیدا کرتی ہے۔ طویل المدت سقیم کیف جذبی کی دیگر مثالوں میں ہم کو کسی نہ کسی عضوی سبب کے وجود کا شبہ ہوتا ہے، مثلاً اس کیف جذبی میں، جو پستی اور جنون کی مالیخولیائی صورت کی سب سے بڑی علامت ہے۔ یہ سقیم اور اختلالی کیف جذبی معمولی اور عام کیف جذبی کی طرح مناسب و موزوں اشیا کے متلاشی رہتے ہیں، بلکہ ان اشیاء کو التباسات اور اوہام کی صورت میں پیدا بھی کر لیتے ہیں۔ یہ ایک عمل ہے، جو "تصویب[1]" کے قریب قریب ہے۔

---

[1] Rationalization دیکھو حصہ دوم (مصنف)

باب چہار دہم

یقین اور شبہ[1]

پہلے ذکر آچکا ہے کہ مرکب حسیات، جن کو ہم نے عام اور قدیم استعمال کا لحاظ کرتے ہوئے "تبعی جذبات" کہا ہے، وقوف اور طلب کے تعامل کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ یقین اور شبہ بھی حسیت کی حالتیں ہیں، جو اسی طرح پیدا ہوتی ہیں۔ یہ بھی تبعی "جذبات" ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ یقین و شبہ کی نفسیات بہت اہم اور مشکل ہے لہذا میں ان پر ایک خاص باب میں غور کر رہا ہوں۔ زمانہ گزشتہ میں نفسیات میں عقلی روایات بہت غالب تھیں۔ اسی وجہ سے انہیں بھی ایسے خالصتہً عقلی امور واقعیہ، یا احوالِ ذہنی، مانا گیا، جو خالصتہً عقلی، یا وقوفی اعمال کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

تلازمی نفسیات یقین کو ایک "ناقابل انفکاک تلازم" کا ثبات و ابرام کہتی ہے۔ اس کے مطابق اگر دو "تصورات" بار بار یکے بعد دیگر "شعور" میں پیدا ہوتے ہیں، تو ان دونوں کا باہمی رابطہ زیادہ مضبوط ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ آخر میں یہ بالکل ناممکن ہو جاتا ہے کہ ایک "تصور" "شعور" میں آئے اور اس کے فوراً بعد دوسرا

---

[1] Belief and Doubt

نہ آئے۔ چنانچہ ہزار ہا موقعوں پر میں نے اپنے دائیں ہاتھ سے اپنی بائیں کلائی پکڑی ہے اور ہر موقعہ پر میں نے اس کو ٹھوس پایا۔ لہٰذا میری بائیں کلائی کا "تصور" ٹھوس پن کے تصور" کے ساتھ "غیر منفک طور پر متلازم" ہو جاتا ہے۔ اب اس کے بعد سے جب کبھی میری کلائی کا "تصور" میرے "شعور" میں آتا ہے تو ٹھوس پن کا "تصور" بھی فوراً پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی تمام کو اس طرح بھی بیان کیا جا سکتا ہے، کہ مجھے یقین ہے، کہ میری کلائی ٹھوس ہے۔ اس طرز بیان کی لغویت بالکل ظاہر ہے۔ اس نظریئے کا تقاضا یہ ہے کہ جب ٹھوس پن کا "تصور" "شعور" میں پیدا ہوا تو اس فوراً بعد میری بائیں کلائی کا "تصور" بھی پیدا ہو جائے۔ لیکن ظاہر ہے، کہ یہ کبھی بھی نہیں ہوتا۔

یا پھر ہر رنگ دار اور غیر شفاف چیز دباؤ میں ہمیشہ رکاوٹ پیدا کرتی ہے، لہٰذا غیر شفاف رنگ ٹھوس پن کے ساتھ غیر منفک طور پر متلازم ہو جاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ جب کبھی میں غیر شفاف رنگین سطح دیکھتا ہوں، تو مجھے یقین ہو جاتا ہے، کہ یہ کسی نہ کسی حد تک ٹھوس، یا جسیم ہے، یعنی یہ کہ یہ مکان میں ہے۔ یا جب کبھی میں ٹھوس مزاحمت کرنے والی سطح سے متصادم ہوتا ہوں، تو مجھے معلوم ہوتا ہے، کہ وہاں موجود ہے، یا یہ کہ اس سے آگے حرکت کرنا ممکن ہے۔ لہٰذا آگے کے مکان کا "تصور" مزاحم سطح کے ہر تجربہ کے ساتھ غیر منفک طور پر متلازم ہو جاتا ہے، اور میں ہر صورت میں یقین کرتا ہوں، کہ اس کے آگے اور مکان ہے، اور یہ کہ مکان کی حد متصور نہیں کی جا سکتی۔ برعکس اس کے اگر میں ہمیشہ اور ہر وقت ایک بند کمرے میں زندگی بسر کرتا، تو خواہ اس کی دیواریں شفاف ہی ہوتیں، میرا یقین بالضرورت یہی ہوتا، کہ مکان میرے قید خانہ کی دیواروں سے محدود ہے۔

اس کے برخلاف جیمس، اور چند دیگر ماہرین نفسیات، کا دعویٰ ہے کہ یقین ایک جذبہ ہے۔ لیکن جیمس عقلمند تھا کہ اس نے اپنے نظریئے کو اس پر منطبق کرنے کی کوشش نہ کی۔ یعنی یہ کہ اس نے یقین کو عضوی احساسات کے کسی مجموعہ میں تحویل کرنے کی ناممکن کوشش نہیں کی۔ چونکہ یقین اور شبہ حیثیت

کے ان شئون (وثوق، امید، تردد، وغیرہ) سے قریبی نسبت رکھتے ہیں، جن کو ہم نے کسی گزشتہ باب میں "تبعی جذبات" کہا ہے، لہذا ہمیں اعتراف کرنا پڑتا ہے، کہ ان کو جذبات کہنا بالکل مباح ہے۔ لیکن یہاں بھی ہم قارئین کی توجہ اس تفریق اور اختلافِ ماہیت کی طرف منعطف کرائیں گے، جو اصلی جذبات (یعنی اولی او ثانوی جذبات) اور تبعی جذبات میں ہم نے بیان کی ہے۔

لہذا اب سوال یہ ہے، کہ یقین و شبہ اور ان تبعی "جذبات" میں کیا تعلق ہے، جن پر ہم اس سے قبل غور کر چکے ہیں؟ سب سے پہلی قابل غور بات تو یہ ہے کہ "یقین" اور "شبہ" کی اصطلاحات کا اطلاق صرف ترقی یافتہ ذہن کے تجربات پر ہو سکتا ہے۔ صحیح معنوں میں ہم بچوں، یا حیوانات میں یقین کا وجود تسلیم نہیں کر سکتے۔ ایک کتا اپنے مالک کو، یا ایک بچہ اپنے باپ کو پہچانتا ہے، اور اس کے استقبال کے لئے آگے بڑھتا ہے۔ صحیح معنوں میں ہم نہیں کہ سکتے، کہ ان کو یقین ہوتا ہے، کہ آنے والا شخص اس کا مالک (یا باپ) ہے اگرچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ نہایت اعتماد و وثوق کے ساتھ اس کا استقبال کرتا ہے۔ تمام ابتدائی ادراک چونکہ شناخت ہوتا ہے، لہذا اس میں اعتماد و وثوق شامل ہوا کرتا ہے۔ "دیکھنا یقین کرنا ہے" ایک پرانی مثل ہے۔ اسی طرح ایک کتا (یا چھوٹا سا بچہ) ایک مانوس شخص کو اپنی طرف آتے دیکھتا ہے، لیکن بحالت تذبذب کبھی تو استقبال کے لئے آگے بڑھتا ہے، اور کبھی پیچھے ہٹتا ہے۔ اس کے متعلق بھی یہ کہنا صحیح نہیں، کہ وہ شبہ کر رہا ہے، اگرچہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ وہ تردد، یا امید، کی حالت میں ہے[1]۔

---

[1]۔ خود میرے کتے نے بارہا میرا استقبال اسی طریقہ سے کیا ہے۔ اکثر ہوا ہے، کہ جب میں اپنے باغ کے دروازے میں داخل ہوا ہوں، تو وہ کوئی بیس گز کے فاصلہ پر مکان کے دروازہ کے سامنے پڑا سو رہا ہے۔ مجھے دیکھ کر وہ بھونکتا ہے، اور حملہ کرنے کے لئے آگے بڑھتا ہے۔ اگر میں کوئی اشارہ نہیں کرتا، تو وہ ایک خاص فاصلے پر پہنچ کر کبھی تو حملہ کی تیاری کرتا ہے، اور کبھی استقبال کی۔ میری آواز سن کر اس کی یہ حالتِ تذبذب ختم ہوتی ہے۔ یہ تذبذب با معہ متخالف ہیجانات کے تعارض کے، حیوان، یا بچے، کی وہ حالت ہے، جو ایک ترقی یافتہ ذہن کی حالت شبہ کے مقابل ہے (مصنف)

اس کا مطلب یہ ہے، کہ یقین عقلی سطح کا اعتماد و وثوق ہے۔ اسی طرح شبہ صراحتہً بیان کئے ہوئے قضایا کی اسی سطح کا تذبذب، یا تردد ہے۔ یقین عقلی ترقی کے ساتھ ساتھ اعتماد و وثوق میں سے بتدریج پیدا ہوتا ہے، اور ان دونوں میں کوئی معیّن حد فاصل نہیں۔ پورے پورے معنوں کے لحاظ سے یقین پر شبہ مقدم ہوسکتا ہے، یعنی یہ کہ یقین سے قبل ایک استفسار کی سی حالت ہوسکتی ہے، جو قضیہ کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے، اور جس کا جواب "ہاں" یا "نہیں" ہوسکتا ہے۔

فرض کرو، کہ تم اپنے کسی ایسے دوست کے استقبال کے لئے جا رہے ہو، جس کے تم منتظر ہو۔ دور سے تم ایک شخص کو آتے دیکھتے ہو، لیکن تم یقین کے ساتھ اس کی شناخت نہیں کرسکتے۔ مذکورۂ بالا کتے، یا چھوٹے بچے، کی طرح تم میں بھی تذبذب کی سی حالت پیدا ہوتی ہے، کیونکہ اس کو دیکھ کر دو متضاد ہیجانات کا ہیج ہوتا ہے۔ لیکن بخلاف کتے کے، تم اپنے آپ سے سوال کرتے ہو، کہ "یہ زید ہے بھی، کہ نہیں؟" تم کسی قسم کا حکم نہیں لگاتے۔ تم کو صرف تردد ہی نہیں، بلکہ تم کو شبہ بھی ہے۔ پھر جب قریب پہنچ کر تمہاری شناخت متعین ہو جاتی ہے، تو تمہارا شبہ فوراً مبدّل بہ یقین ہو جاتا ہے، اور اس میں ایک ادراکی تصدیق تمہاری مدد کرتی ہے۔ متعین ادراک منجملہ اُن تین طریقوں کے ہے، جن سے یقین شبہ کی بیخ براندازی کرتا ہے۔ دوسرا طریقہ، جس سے تصدیق کا تعین، اور شبہ مبدل بہ یقین، ہوسکتا ہے، یہ ہے، کہ کوئی دوسرا شخص اطلاع رسانی کرے۔ چنانچہ مذکورہ مثال میں اگر مشتبہ شناخت کی حالت میں تمہارا کوئی دوست دوربین سے دیکھ کر کہے، کہ "ہاں، یہ زید ہی ہے" یا "نہیں، یہ زید نہیں"، تو تمہارے دوست کی اس اطلاع سے تمہارا شبہ یقین سے بدل جاتا ہے، اور تمہاری تصدیق زیادہ متعین ہو جاتی ہے۔

ثالثاً۔ استدلال بھی شبہ کو یقین سے بدل سکتا ہے۔ ہوسکتا ہے، کہ جس شخص کو تم دور سے آتا دیکھ رہے ہو، وہ تمہارے دوست زید کا خیال تمہارے ذہن میں پیدا کرے، اور تم شبہ میں ہو۔ لیکن پھر تم کو یاد آتا ہے، کہ آدھ گھنٹہ قبل ہی تم نے اس کو الوداع کہا ہے، اور وہ سمندر کے راستے سے دور دراز

کے مقام کی طرف روانہ ہو چکا ہے۔ اس خیال کے آتے ہی تمہارا شبہ سلبی یقین میں بدل جاتا ہے، یعنی یہ کہ یہ زید نہیں"۔ اب اگر قریب پہنچ کر معلوم ہوا کہ یہ زید سے بہت مشابہت رکھتا ہے، تو تم نتیجہ نکال لیتے ہو کہ یہ زید کا جوڑواں بھائی ہے۔ یہ یقین بالعموم ایک ضمنی استدلال سے متعین ہوتا ہے۔ لیکن اگر تمہارا دوست، جو تمہارے ہمراہ ہے، تمہارے اس یقین میں شبہ کرے، اور کہے، کہ "یہ یقیناً زید ہے" تو تم اپنے استدلال کی کچھ اس طرح تصریح کرتے ہو:۔ "مجھے یقین ہے کہ زید اس وقت جہاز پر ہے، اور یہاں سے سینکڑوں میل پہنچ چکا ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ ایک شخص ایک ہی وقت میں دو مقامات پر نہیں ہو سکتا۔ لہذا مجھے یقین ہے کہ یہ زید نہیں"+

طلب اور یقین

ان ہی تین طریقوں میں سے کسی ایک سے تمام یقینیات قائم، اور تمام تصدیقات متعین ہوتی ہیں۔ یعنی یہ یا تو ادراک سے قائم ہوتے ہیں، یا اطلاع سے، یا گزشتہ ثابت شدہ یقینیات کی بنا پر استدلال سے۔ یہ سب کے سب نمایاں طور پر دقوفی اعمال ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ متقدمین ماہرین نفسیات نے یقین کو خالصتہً عقلی صورت میں بیان کیا، اور عوام نے اس کو قبول کر لیا۔ لیکن قابل غور بات یہ ہے، کہ تمام تفکر کی طرح ان اعمال میں سے ہر ایک میں بھی طلبی عنصر بہت اہمیت رکھتا ہے۔ اگر تم زید، اس کی حرکات و سکنات، یا اس شخص کی شناخت میں کوئی دلچسپی نہیں رکھتے، جو تمہاری طرف آ رہا ہے، تو نہ تم یقین کرتے ہو، نہ شبہ، نہ انکار۔ اور جس قدر گہری دلچسپی تم کو اس شخص کی شناخت میں ہوگی اسی قدر قوی تمہارا شبہ یا یقین ہوگا۔ فرض کرو کہ یہ تمہارے لئے موت و زیست کا سوال ہے، فرض کرو کہ تم دشمن کے محلہ میں پھر رہے ہو، اب اس شخص کو دیکھ کر تم سوال کرو گے، کہ یہ شخص جو آ رہا ہے،

دوست ہے، یا دشمن ؟ اس حالت میں تمہارا شبہ تم کو جان کنی کی حالت تک پہنچا سکتا ہے۔ پھر شبہ مٹ جانے کے بعد تمہارا یقین بھی اسی قدر شدید و قوی ہو سکتا ہے۔

مینجرین بسٹلے کی اس جماعت کو پھر چشم تخیل کے سامنے لاؤ، جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ فرض کرو کہ یہ جماعت تھک کر تقریباً ہار چکی ہے۔ لیکن اس ساتھ ہی وہ ایسے مقام پر پہنچ چکی ہے، جہاں چند لوگوں نے خوراک کے ساتھ ملنے کا وعدہ کیا تھا۔ وقت مقررہ گزر چکا ہے۔ یہ لوگ آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر راہ تک رہے ہیں، اور موجودہ خوراک کے لئے انسانی شکلوں کی منتظر ہیں۔ انجام کار، دور فاصلے پر بہت سی سیاہ صورتیں آہستہ آہستہ حرکت کرتی نظر آتی ہیں۔ اس جماعت میں سے ایک شخص الف اچھل پڑتا ہے، اور کہتا ہے "ہلو! وہ آگئے!" دوسرا شخص ب کہتا ہے، "اجی دیوانے ہوئے ہو؟ یہ تو جانور ہیں"۔ ایک تیسرا شخص ج نہایت غور سے دیکھتا ہے، لیکن نہ ہاں کہتا ہے، نہ نہیں۔ اس کو شبہ ہے۔ مختصر یہ کہ تینوں اشخاص کا ردعمل مختلف ہوتا ہے، لیکن ان میں کوئی بھی بے غرض نہیں رہتا کیوں کہ ان تینوں کی قوی خواہش یہی ہے، کہ یہ موعودہ اشخاص ثابت ہوں۔ اسی وجہ سے یہ سب کے سب ذہناً فاعل ہیں۔ یہ سب اس شئے کے متعلق حکم لگانے پر آمادہ ہیں، اور اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کر رہے ہیں، کہ "کیا یہ ہمارے ساتھی ہیں؟" الف اس کا جواب اثبات میں دیتا ہے، ب نفی میں، اور ج حکم لگانے میں توقف کرتا ہے۔ الف کا اثبات یقین کا باعث ہے، اور ب کا انکار عدم یقین کا۔ ج کی مسلسل تذبذب کی حالت شبہ کی حالت ہے۔ دور کی شئے سے جو احساسی نمونہ حاصل ہو رہا ہے، وہ شناخت کو معین کرنے کے لئے کافی نہیں۔ لیکن الف میں خواہش اس غیر واضح نمونے کی کمی کو پورا کرتی ہے، اور خوشگوار پیش بینی اس خواہش کی تقویت کرتی ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہے، کہ وہ صاف طور پر انسان کی شکلیں دیکھتا ہے، اور مختلف افراد کی طرف نام لے لے کر اشارہ کرتا ہے۔ یہاں اس کا تخیل خفیف ترین احساسی اشاروں پر کام کرتا اور ان کی تکمیل کرتا ہے۔

الف اور ب میں بحث شروع ہو جاتی ہے۔ ہر ایک میں خود اثباتی کا ہیجان کام شروع کرتا ہے، اور ہر ایک کو اس کے اپنے یقین، یا عدم یقین، پر ثابت قدم بناتا ہے۔ بخلاف اس کے ج شبہ ہی میں رہتا ہے۔ وہ الف اور ب کے دلائل کا محاکمہ و موازنہ کرتا ہے، لیکن کسی سے بھی اس کی تشفی نہیں ہوتی۔ ب مزید دلائل پیش نہیں کرتا، اور مایوس صورت بنا کر ایک طرف بیٹھ جاتا ہے۔ الف اپنے اثباتی دلائل کو جاری رکھتا ہے، اور نہایت وثوق کے ساتھ کہتا ہے:- آؤ ج چلیں اور ان کا استقبال کریں"۔ الف کا وثوق آمیز لہجہ ج کو مغلوب کرتا ہے۔ اس کی وجہ سے ج میں فرمانبرداری کا ہیجان پیدا ہوتا ہے، اور ج بھی الف کی ہاں میں ہاں ملا دیتا ہے۔ یعنی یہ کہ الف ج پر تلقین[1] کی مدد سے عمل کرتا ہے۔ ج ابھی تک ڈھلمل یقین ہے، لیکن جب وہ الف کو نہایت وثوق کے ساتھ آگے بڑھتا دیکھتا ہے، تو اس کے پیچھے ہو جاتا ہے۔ اس میں کبھی امید کا غلبہ ہوتا ہے، کبھی تردد کا، اس کا شبہ ابھی تک پوری طرح مٹا نہیں ہے۔

یہ مثال ہے ان تین طریقوں کی، جن سے یقین معین ہوتا ہے، اور یہی مثال ہے اس واقعہ کی کہ یقین اعتماد و وثوق کا جذبہ، یا اس کی حسیت، ہے، جس کا ظہور مثبتہ قضایا کی عقلی سطح پر ہوتا ہے، اور شبہ تردد کا جذبہ ہے، جو اسی سطح پر نمودار ہوا کرتا ہے۔ یقین اور اعتماد و وثوق میں مطلوبہ غایت کی خوشگوار پیش بینی خواہش کی تقویت کرتی ہے اور یہ خواہش ذہناً، یا جسماً، اس غایت کی طرف عمل کرتی ہے۔ شبہ، یا تردد، میں ناکامی کی الم انگیز پیش بینی خواہش میں رکاؤ پیدا کرتی ہے، اور ہمارا تخیل اس غایت اور اس کے وسائل کی تصویر کھینچنے کی بجائے مختلف تبادل راستے پیش کرتا ہے۔

مختصر یہ کہ یقین ایک قضیہ کے متعلق اعتماد و وثوق کا دوسرا نام ہے، اور شبہ اس قضیہ کے متعلق تردد کا۔ ان دونوں میں سے کوئی بھی محض وقوف سے معین نہیں ہوتا۔ یہ دونوں وقوف اور طلبی ہیجان کے تعامل

---

[1] Suggestion

کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور یہ دونوں ان کے لئے لابدی ہیں۔ پھر جس قدر قوی یہ ہیجان یا خواہش ہوگی، اسی قدر شدید یقین یا شبہ کا جذبہ ہوگا۔

تصدیق شبہ کو یقین سے بدلتی ہے

اب سوال یہ ہے، کہ شبہ حل کس طرح ہوتا ہے؟ یقین اس کی بیخ براندازی کس طرح کرتا ہے؟ جواب ہے، ایجابی، یا سلبی تصدیق کے عمل، یعنی اثبات یا انکار، سے ملمع شدہ ہم میں فرمانبرداری کا ایسا ہیجان پیدا ہو سکتا ہے، کہ ہم اثبات کی طرف مائل ہو جائیں ہپناٹیکی حالت میں جب قابلیت اثر پذیری بہت زیادہ ہو جاتی ہے، بالتکرار اثبات سے معمول ناممکن باتوں کو بھی تسلیم کر لیتا ہے، اور ان کا اقرار کرنے لگتا ہے۔ اس حالت میں وہ بے انتہا غلط، یہاں تک کہ خالصۃً وہمی شناخت کرنے کی طرف بھی مائل ہو جاتا ہے، بعینہ اس طرح جیسے کسی قوی خواہش سے معیّن ہونے والی پیش بینی غلط شناخت، التباس، یہاں تک کہ بعض اشخاص میں وہم کو بھی، معیّن کرتی ہے۔

ثانیاً۔ خواہش کے زیر اثر فعل وادراک کی عملی سطح پر ایک تحقیق وتفحیص جاری رہ سکتی ہے۔ ہم اس شئے کا سعی وخطا کے طریقے سے، معائنہ جاری رکھتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ہم اس میں ان علامات کی تلاش کرتے ہیں، جن کا ابھی تک ادراک نہیں ہوا۔ ہم تخیل میں ان کی پیش بینی کرتے ہیں، اور اگا ان کی تصدیق چاہتے ہیں۔ تاہم ہم اس تحقیق وتفحیص کے عمل کو تخیل میں سعی وخطا کے طریقہ کے مطابق جاری رکھ سکتے ہیں، اور اسی کا نام استدلال ہے۔ ان دونوں صورتوں میں ہم قیاسات قائم کرتے ہیں، یعنی کام کرنے کی ایک آزمائشی سکیم

لہ اس پر تفصیلی گفتگو حصہ دوم میں ہوگی۔ اس سے ایک قوی شہادت اس بات کی مہیا ہوتی ہے، کہ تصدیق میں طلبی عنصر غالب ہوتا ہے۔

بناتے ہیں۔ ایک صورت میں تو ہم اس اسکیم کے مطابق جسمانی حرکت اور اور اک کی مدد سے عمل کرتے ہیں، اور اس طرح کامیابی یا ناکامی تک جا پہنچتے ہیں۔ دوسری صورت میں ہم محض تخیل میں عمل کر کے کامیابی یا ناکامی تک پہنچتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں طریق کار بالکل ایک ہے، اور اکثر تو ہمارا طرز عمل آدھا ادراکی اور آدھا تخیلی ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ "اگر یہ الف ہے تو اس میں ب ضرور ہوگا"۔ اس کے بعد ہم ب کی تلاش شروع کرتے ہیں۔ چنانچہ میجر بوسیلے کی جماعت کی مذکورۂ بالا مثال میں یہ عمل اس طرح ہوگا: "انسان ایک رفتار سے اپنی منزل مقصود کی طرف بڑھتے ہیں، یہ شکلیں جو دکھائی دے رہی ہیں اس طرح نہیں بڑھ رہیں، لہٰذا یہ انسان نہیں، بلکہ جانور ہیں"۔

قابل غور بات یہ ہے کہ یقین تمام صورتوں میں حافظہ پر دلالت کرتا ہے، لیکن یہاں ہم کو حافظہ کے وسیع معنی لینے پڑتے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ ہمیشہ گزشتہ تجربہ کی طرف مرافعہ کرتا ہے۔ یہ اس یقین میں تو بالکل بدیہی ہے جو ادراکی تصدیق، یا شناخت، کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جب میں ایک شخص کی شناخت کرتا ہوں، اور کہتا، اور یقین کرتا ہوں کہ "یہ زید ہے"، تو لفظ زید صرف اس زید کی طرف اشارہ کر کے بامعنی ہو سکتا ہے، جس کو میں اس سے قبل دیکھ چکا ہوں۔ اگر میرا یقین تلمیح سے بھی معیّن ہوا ہے تب بھی یہ اس زید کی طرف اشارہ کرتا ہے، جو پہلے کسی وقت ہمارے تجربے میں آیا تھا۔ اگر میری تصدیق، اور اس تصدیق سے پیدا ہونے والا یقین، استدلال سے معیّن ہوا ہے، تب بھی ہمارا یہی دعوی صادق آتا ہے۔

بعض یقینیات ان تصدیقات سے قائم ہوتے ہیں، جو تمامتر حافظہ پر موقوف ہوا کرتی ہیں۔ مجھ سے سوال کیا جاتا ہے، کہ "تم نے زید کو آخری مرتبہ کب دیکھا تھا؟" کچھ دیر سوچنے کے بعد میں یہ جواب دیتا ہوں، کہ "کل صبح"۔ اگر میرے اس یقین کی تحدی، یا میرے بیان کی تردید کی جاتی ہے، تو ہو سکتا ہے کہ ہار مان لوں، اور ایک نیا حکم لگاؤں، اور یقین کر لوں کہ "نہیں میں نے اسے کل نہیں دیکھا"۔ یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ مجھے شبہ ہو جائے۔ اب میں اور بہت سے ہمزمان واقعات کو یاد کر کے اس شبہ کو مٹانے کی کوشش کرتا ہوں۔ اگر یہ تمام واقعات مناسب طور پر چسپاں

ہو جاتے ہیں، تو میرا شبہ مٹ جاتا ہے، میری پہلی تصدیق کا اعادہ ہوتا ہے، اور میرا یقین راسخ ہو جاتا ہے[۱]

---

[۱] تعیینِ یقین میں طلبی عنصر کی بڑی اہمیت کی مزید شہادت عمل "تصویب" (Rationalization) سے بہم ہوتی ہے۔ یہ اپنی معتدل صورت میں بھی اگرچہ روزمرہ زندگی میں بہت اہمیت رکھتا ہے، لیکن انتہائی صورتوں میں یہ اختلال، خصوصاً اوہام، کی علامات پیدا کرتا ہے۔ لہٰذا اس پر حصہ دوم میں بحث ہوگی۔ لیکن یہاں ایک سادہ سی مثال سے اس کے اصول کی توضیح نامناسب نہ ہوگی۔ ایک شخص پر عمل ہپناطیقی کیا جاتا ہے، اور بعد میں یہ اپنی ہپناطیقی حالت کے تمام واقعات بھول جاتا ہے۔ اس کو ایک سادہ "بعد ہپناطیقی تلمیح" دی جاتی ہے، مثلاً اس سے کہا جا سکتا ہے کہ جاگنے کے بعد ایک خاص اشارے پر وہ ایک سادہ سلسلۂ فعلیت صادر کرے گا، مثلاً یہ کہ وہ کرسی سے اٹھیگا، کھڑکی کھولے گا، اور سڑک پر اِدھر اُدھر دیکھے گا۔ مقررہ اشارے پر معمول نہایت طبعی طریقے سے اٹھتا ہے، افعال صادر کرتا ہے، اور پھر اپنی جگہ آکر بیٹھ جاتا ہے۔ اب اس سے سوال کرو، کہ "تم نے کھڑکی کے باہر کیوں تاکا تھا" اغلب یہ ہے کہ وہ اپنی اس فعل کی نہایت معقول توجیہ کرے گا۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ وہ کہے، کہ "مجھے خیال آیا تھا کہ فلاں شخص مجھ سے یہاں ملنے آنے والا ہے، اور مجھے اندیشہ ہوا کہ اس کو مکان نہ ملے"۔ یعنی یہ کہ چونکہ اس کو اس ہیجان کی ماہیت و اصلیت کا علم نہ تھا، جس نے اس کی تحریک کی (یہ فرمانبرداری کا ہیجان تھا، جس نے عامل کی "تلمیح" سے اس سلسلۂ فعل کی طرف رخ کیا)، لہٰذا اس نے ایک توجیہ اختراع کی، اور حقیقی محرک کی بجائے اس کو نہایت نیک نیتی کے ساتھ پیش کیا۔ ان مثالوں سے اس واقعہ کی بخوبی توضیح ہوتی ہے، کہ ہمارے یقینیات کے محرکات ہمارے لئے بالکل، یا بہت، غیر واضح ہو سکتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ جب ہم اپنے یقین کے محرکات، یا اس کی بنا کو نہایت دیانتداری کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم دھوکا کھاتے ہیں۔ اس صورت میں ہم طبعاً اپنے فعل، یا یقین، کی "معقول" توجیہ تلاش کرتے ہیں۔ یعنی یہ، کہ ہم کو ایسی توجیہ کی تلاش ہوتی ہے، جو عقلاً قابل حمایت ہو۔ اکثر تو ہم ان محرکات کے زیر اثر عمل، یا یقین، کرتے ہیں، جن کو ہم پوری طرح سمجھتے بھی نہیں ہیں (بقیہ حاشیہ بر صفحۂ آئندہ)

قابل غور بات یہ ہے کہ جن یقینیات کی تعیین حافظہ سے ہوتی ہے
ان میں بھی اس ناقابل انفکاک تلازم کو دخل نہیں جو دو ارتسامات یا تصورات
کے اجتماع و ارتباط کی تکرار کا نتیجہ ہوتا ہے۔ سوال ہو سکتا ہے کہ "کیا تم
نے زید کو کل دوپہر کے وقت دیکھا تھا؟" اب اگر مجھے بخوبی یاد ہے کہ
میں نے کل زید کو اس وقت دیکھا تھا جب گھڑی نے دوپہر کے بارہ بجائے
تھے، تو میں نہایت وثوق سے کہتا ہوں کہ "ہاں" تاہم یہاں بھی میرا یقین
اوراکی تجربے سے متعین ہوتا ہے، جس کا اعادہ ناممکن ہے۔

حقیقتِ اشیا کا یقین

لیکن ابھی ایک اور بڑا سوال باقی ہے۔ جب ہم کوئی حکم لگاتے ہیں، اور اس کو
بصورت قضیہ بیان کرتے ہیں، اور یقین رکھتے ہیں کہ یہ قضیہ صحیح ہے، تو ہم ہمیشہ قضیہ
کے موضوع کی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں، ان معنوں میں، کہ ہم اس موضوع کو
اس صورت میں متصور کرتے ہیں کہ یہ ایسی چیز ہے جو مسلسلاً موجود ہے، اور جو تمام
تغیرات کے باوجود بعینہٖ وہی رہتی ہے۔

اشیا کے اس یقین تک ہم کس طرح پہنچتے ہیں؟ یعنی یہ کہ ہم اُن ہستیوں
پر کس طرح یقین کرتے ہیں، جو بعض حیثیتوں سے بدلنے کے باوجود بھی باقی رہتی ہیں،
اور مختلف مواقع پر مختلف صفات کا اظہار کرتی ہیں؟

اگر ہمارے گرد و پیش کی طبیعی دنیا میں مستمر تغیر ہوتا، اور یہ تغیر اس قدر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) لیکن ہم اپنے فعل یا یقین کی توجیہ اصول "دلیل مکتفی" (Sufficient
Reason) کے مطابق کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ امر واقعی کہ ہمارے محرکاتِ فعل و یقین بالعموم
اس طرح غیر واضح، اور یہ وہ خفا میں ہوا کرتے ہیں، نفسیات کی اس قسم کو بظاہر قابل قبول
بناتا ہے، جو ہر چیز کی "غیر شعور" کی مدد سے کرتی ہے۔ (مصنف)

تیز ہوتا کہ ہم کو کسی ساکن، ثابت، اور غیر متغیر چیز کا بھی ادراک نہ ہوسکتا، (مثلاً ہماری حالت کچھ ایسی ہوتی، کہ ہم ایک میل ٹرین میں بیٹھے ہوئے ریل کی کھڑکی میں سے باہر کی اشیا کا معائنہ کر رہے ہیں) تو کیا ہم ان اشیا کے اس یقین تک کبھی پہنچ سکتے تھے، بصورت اس کے کہ یہ اشیا حقائق ہیں، کہ جن کا وجود مسلسل اور بلا انقطاع ہے؟

اس کا جواب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اس حالت میں بھی ہم کم از کم صفات کو متصور کرنے، اور ان کے متعلق ہویت و اختلاف سے حکم لگانے کے قابل ہوتے، اگرچہ ہم الاشیاء کے یقین تک نہ پہنچ پاتے۔

لیکن یہ صرف اس طرح ممکن ہوگا، کہ خود وہ شخص، بحیثیت تجربہ کرنے والی ذات کے، مسلسل وجود رکھتا ہو۔ خود یہ شخص اس حقیقت کا نمونہ ہے، جو باوجود تغیر کے باقی رہتی ہے۔ دیگر اشیا و اشخاص کے تسلسل، اور ان کی عینیت، پر ہمارا یقین خود اپنے تسلسل اور عینیت کے یقین پر مبنی ہوتا ہے۔

لہذا اب سوال یہ ہے، کہ اس یقین کی بنا کیا ہے؟ احساسیت اس یقین کو کچھ اس طرح بیان کرتی ہے:۔ تجربہ احساسات کے مستمر سیلان کا دوسرا نام ہے۔ لیکن جو احساسات کہ عالم خارجی سے ہم کو حاصل ہوتے ہیں، وہ کسی قدر غیر ثابت غیر مستقل اور متغیر کیوں نہ ہوں، ہم کو احساسات کے ایک ایسے مجموعے کا تجربہ ہوتا ہے، جو جزئی تغیرات کے باوجود نسبتہً غیر متغیر رہتا ہے۔ یہ ہمارے جسمانی احساسات کا مجموعہ ہے، جو ہمارے تمام جسمانی اعضا اور خصوصاً حشوی آلات سے آنے والے احساسات پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہی نسبتہً غیر متغیر مجموعۂ احساسات کلیتہً اور بسرعت تمام متغیر ہو جائے، تو پھر ہم کو خود اپنی عینیت پر یقین نہیں رہتا۔ اس عقیدہ کی تائید میں وہ مثالیں بیان کی جاتی ہیں، جن میں مریض خود اپنے ذات سے انکار کرتا ہے، اپنی گزشتہ ذات کو مردہ، یا کسی دور دراز مقام پر بتلاتا ہے، اور ایک نیا نام اختیار کر لیتا ہے[۱]۔ اب یہ صحیح ہے، کہ ان مثالوں میں سے بعض میں ایسی شہادت ملتی ہے، جس سے اس مجموعہ

---

[۱]۔ ان مثالوں پر حصۂ دوم میں بحث ہوگی۔ اس کا مطالعہ مفید ہوگا۔ (مصنف)

احساسات کے گہرے تغیرات کا پتہ چلتا ہے۔ چنانچہ ہوسکتا ہے کہ اس مریض کے جسمانی اعضاء و آلات بے حس ہو گئے ہوں۔ لیکن اس شہادت سے یہ عقیدہ ثابت نہیں ہوتا۔ اکثر مثالیں ایسی بھی ملتی ہیں جن میں اس مجموعۂ احساسات کے بڑے تغیر سے بھی وہ مریض اپنی عینیت میں شبہ نہیں کرتا۔ چنانچہ "سمندر کی بیماری" بعض عضوی بیماریوں اور ہر شدید جذبی تحریک میں یہ مجموعۂ احساسات بہت زیادہ بدل جاتا ہے۔ لیکن عینیت ذات کے یقین پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا یہ صحیح ہے کہ ہم کہا کرتے ہیں کہ "مجھے ایسا محسوس ہو رہا ہے کہ میں وہ نہیں جو کل تھا۔" لیکن یہ محض استعارہ ہے۔ ہم اس تغیر کے باوجود اپنے آپ کو فی الواقع وہی سمجھتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہاں حافظہ تمام یقین کی جڑ ہے۔ حال و ماضی میں تعلق صرف حافظہ کی مدد سے پیدا ہو سکتا ہے۔ حافظہ کے بغیر ہم کو تغیر ہی کا علم نہیں ہو سکتا، یہ تغیر کسی قدر شدید اور مکمل، یا خفیف اور جزئی کیوں نہ ہو۔ لیکن حافظہ سے یہ مراد نہیں کہ ہم کو بعینہٖ وہی "احساسات" دوبارہ حاصل ہوں۔

لہٰذا "احساسات" کے مستمر میلان کے تجربہ کی قابلیت کے ساتھ حافظہ شامل کرو اور یہ فرض کرو کہ یہ مجموعۂ احساسیت نسبتہً ثابت اور مستقل جوہر ہے، جو ہر تجربہ میں شامل و داخل ہوتا ہے۔ لیکن کیا اس سے اولاً ہماری اپنی، اور ثانیاً دیگر اشخاص و اشیا کی عینیت و حقیقت، پر یقین کی توجیہ ہو سکتی ہے؟

یہی وہ مقام ہے جہاں احساسی[عله] اور تحریکی[عله] نفسیاتیں سب سے زیادہ بنیادی نتائج تک پہنچتی ہیں۔ احساسی نفسیات تو ہمارے سوال کا جواب اثبات میں دیتی ہے لیکن تحریکی نفسیات کا جواب نفی میں ہوتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ شخصی عینیت کا جوہر اور خود اپنے تسلسل اور خود اپنی حقیقت، پر ہمارے یقین کی بنا، مقصدی جد و جہد، عمل، کوشش کرنے، یا طاقت صرف کرنے، مصمم ارادہ کرنے اور پھر فعل صادر کرنے، ایک غائت کو متحقق کرنے کا تجربہ ہے۔ یہ تجربہ اساسی اور لاثانی

عله Seusationist

عله Hormic

ہوتا ہے۔ اس کو نہ تو کیفیاتِ احساس میں سے کسی کیفیت میں تحویل کیا جا سکتا ہے، اور نہ اس کیفیت کے ہم معنی کہا جا سکتا ہے۔ عضوئے کے اندر مثلاً ظم امواج حیات کا بلا واسطہ وقوف، اور حافظہ، یعنی گزشتہ جدوجہد کی یاد، ہی بناہے، خود اپنی حقیقت پر یقین کی، بحیثیت اس کے ہم باقی رہنے والی ہستیاں ہیں۔

اس عقیدہ کی شہادت کیا ہے؟ اول۔ احساسی عقیدہ کی طرح، لیکن اس کے مقابلے میں زیادہ کامیابی کے ساتھ، ہم بھی علم الامراض سے استمداد کر سکتے ہیں۔ دُہری، یا متبادل شخصیت کی پوری طرح ترقی یافتہ صورتوں میں ہم ہمیشہ دو تغیرات موجود پاتے ہیں۔ (۱) حافظہ کا عدم تسلسل، اور (۲) طلبی میلانات کا تام اختلاف۔ ہو سکتا ہے کہ متغیر، یا ثانوی، شخصیت اصلی شخصیت کے گزشتہ تجربات سے کچھ واقفیت رکھتی ہو۔ لیکن ان تجربات کو وہ اپنا نہیں سمجھتی۔ وہ اس کو اسی طرح جانتی ہے، جیسے کہ وہ میرے اور تمہارے تجربات کو جانتی ہے۔ پھر اس کی خواہشات، اور اس کے ہیجانات کا نظام بھی بالکل مختلف ہوتا ہے۔ یہ عواطف، یا طلبی رجحانات، کا ایک خاص نظام رکھتی ہے۔ یہ بالکل نئی غایات کی خواہش، اور ان تک پہنچنے کی کوشش، کرتی ہے۔ حقیقت الامر یہ ہے، کہ اس صورت میں ایک ایسا نظام خواہشات پیدا ہوتا ہے، جو اس نظام سے مطابقت نہیں رکھتا جو عام، معمولی، اور اصلی شخصیت کا جوہر ہے۔ یہی عدم مطابقت وہ تعارض پیدا کرتا ہے، جو دُہری شخصیت کا باعث ہوتا ہے[۱]۔

اس کو ہم تخیل کے ذریعہ بھی متحقق کر سکتے ہیں۔ فرض کرو کہ تم ایک روز صبح کو اس حالت میں اٹھتے ہو کہ تمہارے تمام طلبی رجحانات بالکل متغیر، اور ان کے رخ بالکل بدلے ہوتے ہیں۔ اب تم کو ان تمام اشیا سے نفرت ہے، جو تمہارے نزدیک اس سے قبل محبوب و مرغوب تھیں۔ اب تم کو تمام وہ باتیں ناپسند ہیں، جو پہلے تم کو پسند تھیں۔ اب تم نہ روپیہ کی پرواہ کرتے ہو، نہ شہرت کی۔ اب جو شخص تمہارے ایک گال پر تھپڑ مارتا ہے، تم دوسرا گال اس کے سامنے کر دیتے ہو

---

[۱] دیکھو حصہ دوم (مصنف)

اب تم اس شخص سے محبت کرتے ہو، جو تم سے نفرت کرتا۔ جن مواقع پر پہلے تم غضبناک، اور متنفر رہتے تھے، اب تم وہاں نرم دل، رحمدل، اور ہمدرد ہو۔ اس حالت میں تم بلا شبہ اپنے آپ کو ایک نیا انسان سمجھو گے، باوجود اس کے کہ تمہارا حافظہ مسلسل ہے، بشرطیکہ ان حالات میں حافظہ کا تسلسل ممکن ہو۔ جب شیطان اپنی حرکتوں سے توبہ کرکے ولی بنتا ہے، تو کچھ اسی قسم کا استحالہ ہوا کرتا ہے۔ ولی اپنے ان تمام پچھلے کرتوتوں کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے، جنھوں نے اس کو شیطان بنایا تھا۔ اب وہ شیطان کو بالکل غیر سمجھتا ہے۔

علم الامراض ہمارے خیال کی ایک اور طرح بھی تائید کرتا ہے۔ بعض مریضوں کو "بے حقیقتی کی حس" کا مرض ہوتا ہے۔ ان مریضوں کو ایسا محسوس ہوتا ہے، کہ کوئی چیز، یہاں تک کہ وہ خود بھی، حقیقی نہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ یہ نہ تو مجموعۂ احساسات میں کسی تغیر کا نتیجہ ہے، نہ احساسی وضاحت وصفائی کے کسی فقدان کا، بلکہ دراصل خواہش، ہیجان، طلبی توانائی، کا نقصان اس کا باعث ہے (غالباً داخلی تنازع کی وجہ سے پیدا ہونے والا) تکان مریض کی طلبی توانائیوں کو چوس جاتا ہے۔ اب وہ کسی قوی ہیجان، یا خواہش سے ردعمل نہیں کرتا۔ لہذا اس کے لئے تمام اشیاء غیر حقیقی ہوجاتی ہیں۔

ہم ایک اور مختلف استدلال سے بھی اسی نتیجہ تک پہونچ سکتے ہیں۔ فرض کرو، کہ تم اپنی ہر خواہش، اپنے ہر ہیجان، کی تشفی فوراً کرسکتے ہو۔ تمہارے دل میں ایک خیال آتا ہے، اور یہ خیال فوراً پورا ہوجاتا ہے۔ تم چاہتے ہو کہ دنیا میں ایک خاص تغیر پیدا ہوجائے۔ جوں ہی تمہاری یہ خواہش صورت بند ہوتی ہے، دنیا کا تغیر بھی فوراً متحقق ہوجاتا ہے۔ اس حالت میں تم اپنی حقیقت پر تو بلا شبہ یقین کرلوگے، لیکن تم کو اپنے اردگرد کی دنیا کی حقیقت کا کبھی بھی یقین نہ آئے گا۔ یہ ایک عالم وہم وخیال ہوگا، جس کو عموماً بچے پیدا کیا کرتے ہیں اور جس میں یہ زندگی بسر کرتے ہیں۔ بعض بالغ العمر انسان جب حقیقی دنیا کو اپنے لئے بہت نا ملائم پاتے ہیں، تو، وہ بھی اسی قسم کی خیالی دنیا پیدا کرلیا کرتے ہیں۔ نتیجہ اس کا لازمی طور پر یہ ہوگا کہ ہو جاؤگے[1] Solipsist۔ جب تک کہ اشیا ہماری خواہشات اور مساعی میں مزاحم

---

[1] Solipsist یعنی فلسفی جو صرف اپنے تجربہ کی حقیقت کا قائل ہوتا ہے، لہذا اسی کو تمام حقیقت سمجھتا ہے (مترجم)

نہیں ہوتیں، اس وقت تک ہم ان کی حقیقت پر یقین نہیں کرتے۔ یہی مزاحمت اس یقین کی بنا ہوتی ہے۔

احساسیت کا دعویٰ ہے، کہ اشیا کی حقیقت پر یقین احساسی تجربے کی وضاحت وصفائی پر مبنی ہوتا ہے، اور یہ وضاحت وصفائی تخیل اور اشیا متخیلہ میں مفقود ہوا کرتی ہے۔ پھر یہ کہ جب ہم اس چیز کی حقیقت پر اصرار کرتے ہیں، جس کو ہم متخیل کرتے ہیں، تو ہماری مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ مناسب وموزوں حالات میں اس کا ادراک احساسی وضاحت کے ساتھ ممکن ہے۔

لیکن جب ہم کسی شئے کی حقیقت کا دعویٰ کرتے ہیں، تو ہماری اصلی مراد یہ ہوتی ہے، کہ یہ شئے اپنی ایک خاص فطرت ونوعیت رکھتی ہے، جو مزاحمت میں منکشف ہوا کرتی ہے۔ یہ مزاحمت اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب ہم اس شئے کو بدلنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسی مزاحمت کی وجہ سے ہم ایک اسکیم بنانے پر مجبور ہوجاتے ہیں، اور اپنی خواہش کو متحقق کرنے کے لئے جد وجہد شروع کرتے ہیں۔

یہی فرق ہے وہم اور خواب کا۔ وہم میں تمام اشیاء ہماری خواہشات کے سانچے میں ڈھلتی ہیں، اور ہماری مرضی کے مطابق بدل جاتی ہیں۔ خواب میں ہماری اشیاء ہماری کوششوں میں مزاحم ہوتی ہیں۔ اکثر تو ہم اپنی جد وجہد میں ناکام رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے ہم کو ان کی حقیقت پر یقین آجاتا ہے۔

متوہم شخص، اپنے مرض کے اوائل میں، ذرا سی کوشش سے اس خیالی شخص، یا آواز کا دفعیہ کرسکتا ہے، جو اس کو ستا رہا ہے، اور تنگ کر رہا ہے۔ جب تک کہ اس میں یہ قابلیت باقی رہتی ہے، اس وقت تک وہ ان کو حقیقی نہیں سمجھتا، باوجودیکہ ان میں احساسی وضاحت ہوتی ہے۔ لیکن مرض بڑھ جانے کے بعد وہ ان کا دفعیہ نہیں کرسکتا۔ خیالی شکل، یا آواز اٹل ہوتی ہے۔ یہ اس کی سخت سے سخت کوشش میں بھی مزاحمت پیدا کرتی ہے۔ اس وقت وہ مریض اس کو حقیقی سمجھنے لگتا ہے۔ کسی شئے کی حقیقت کی قوی ترین دلیل یہ ہے، کہ وہ ہماری ان کوششوں میں مزاحم ہو، جس سے کہ ہم اس کو بدلنا یا حرکت دینا چاہتے ہیں۔ ٹھوس پن حقیقت کی ناقابل تردید شہادت ہے۔ لیکن ایک اور شہادت اس سے بھی زیادہ اذعان بخش ہے۔ ہماری مراد یہ ہے،

کہ وہ شئے ہماری کوششوں میں فعلاً مزاحم ہو۔ وزن، یا کشش ثقل کا دباؤ اس کی سادہ ترین صورت ہے۔ اس سے بھی زیادہ اذعان بخش وہ فعلی اور متنوع مزاحمت ہے، جو دیگر اشخاص اور حیوانات اس وقت پیش کرتے ہیں، جب ہم ان کو اپنی مرضی وخواہش کے مطابق استعمال کرنا چاہتے ہیں۔ کونسا شخص ہے، جو اس شخص کی حقیقت میں شبہ کرے گا، جس سے کہ وہ کشتی لڑ رہا ہے؟ کونسا شخص ہے، جو اس دشمن کی حقیقت پر ایمان نہ لائے گا، جو اپنے پنجۂ آہنین سے اس کی گردن پکڑتا ہے، اور زمین پر دے مارتا ہے؟ ہماری خواہش کے تحقق میں جو مزاحمت، یہ جسمانی ہو، یا خالصتہً اخلاقی، کہ دیگر اشخاص کی طرف سے پیش ہوتی ہے، وہ ان کی حقیقت پر ہمارے یقین کو سب سے زیادہ راسخ بناتی ہے۔

دیگر اشیا کی حقیقت کا یقین دراصل اس بات پر موقوف ہوتا ہے، کہ ہم خود اپنی حقیقت پر یقین رکھتے ہیں، اور اس یقین کو ان میں منتقل کرتے ہیں۔ یہی حقیقت بناہے ہماری جدوجہد اور کوشش کی طاقت کی، اور حصول غایت پر اصرار کی۔

حیوان ہر اس چیز کو حقیقی مان لیتا ہے، جو اس میں کسی جبلی ہیجان کو پیدا کرتی ہے۔ وحشی انسان بھی ایسا ہی کرتا ہے۔ یہ گویا ابتدائی سریع الاعتقادی ہے۔ اس قسم کی ابتدائی سریع الاعتقادی ہم میں سے ہر ایک میں کسی نہ کسی حد تک موجود ہوا کرتی ہے۔ ہم بھی ہر اس چیز کی حقیقت کا یقین کر لیتے ہیں، جو ہم میں جبلی ہیجان پیدا کرتی ہے۔ رات کے اندھیرے میں ایک آواز سے ہم کو خوف معلوم ہوتا ہے، لہذا اس کو ہم کسی درندے کی آواز سمجھتے ہیں۔ درندہ محض تخیل ہی میں ہے، لیکن اسے حقیقی سمجھ لیا جاتا ہے، محض اس وجہ سے، کہ اس سے ایک قوی ہیجان پیدا ہوتا ہے۔

وحشی انسان اپنی اسی سریع الاعتقادی کی وجہ سے ہر اس چیز کو حقیقی مان لیتا ہے، جو اس پر ایسا اثر کرتی ہے، جس کی وہ مزاحمت نہیں کر سکتا۔ انہی اشیا کو وہ مکمل ترین معنوں میں حقیقی سمجھتا ہے۔ یعنی یہ کہ وہ ان کو ان ہی معنوں میں حقیقی مانتا ہے، جن میں کہ وہ خود اپنے آپ کو حقیقی سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ بھی مقصدی جدوجہد کے کارکن عوامل ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے، کہ وہ سورج، ہوا، دریا، آندھی، طغیانی، آتش

فشاں پہاڑ، دبا، اور تمام طاقتور حیوانات، کو اشخاص سمجھتا ہے۔ یہ گویا بنا ہے "ابتدائی حیاتیت"* کی۔

تخیل کی اور اونچی سطح پر ہم ہر اس چیز کی حقیقت پر یقین کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، جس کی ہم کو بہت سخت خواہش ہوتی ہے۔ "خواہش فکر کی ماں ہے"۔ یعنی یہ کہ خواہش کے زیر اثر ہم ہر اس چیز کو حقیقی سمجھتے ہیں، جس کی ہم خواہش کرتے ہیں، یہ چیز خواہ ادراک میں ہو، یا حافظہ میں، یا پیش بینی میں۔ لیکن نفرت سے بھی یہی نتائج پیدا ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ہم ہر اس چیز پر یقین رکھتے ہیں، جس سے ہم کو وحشت ہوتی ہے۔ دوزخ کی آگ، بھوت، پریت، وغیرہ حقیقی مانے جاتے ہیں، کیونکہ ان سے خوف پیدا ہوتا ہے۔

احیائی تفکر کی سطح پر بھی یہی قانون ہمارے یقین پر حکمران ہے۔ احیائی تخیل، یا تذکر، میں اگر ہم اپنی یادداشت کی حقیقت، یا اپنے تذکر کی صداقت کے ساتھ دلچسپی رکھتے ہیں، تو ہم اس پر یقین صرف اس لئے کرتے ہیں، کہ ماضی کا ہمارا تخیل ثابت اور مستقل ہوتا ہے، اور یہ ہماری ان کوششوں میں مزاحمت پیدا کرتا ہے، جن سے کہ ہم اس کو بدلنا چاہتے ہیں۔ فرض کرو، کہ کسی قانونی عدالت میں تمہارے کسی گزشتہ فعل کے متعلق شہادت درکار ہے، اور اس شہادت میں شبہ کیا جا رہا ہے۔ تم اپنے اس فعل کی حقیقت پر کس طرح یقین رکھتے ہو؟ سوال کیا جاتا ہے، کہ "تم نے کمرے سے باہر نکلنے کے بعد دروازے میں قفل لگایا تھا، یا نہیں؟" اب قفل لگانے کے فعل پر تمہارا یقین اس بات پر موقوف نہیں، کہ تم اپنے اس فعل کی واضح تصویر اپنے ذہن میں قائم کر سکتے ہو۔ برعکس اس کے اس کی بنا یہ واقعہ ہے، کہ جب تم اس خاص موقعہ پر کمرے میں سے باہر نکلنے کی ذہنی تصویر کھینچتے ہو، تو اس فعل کا تخیل تمہارے بعد کے تمام کردار کے ساتھ چپٹا رہتا ہے۔ اگر تم اس کو منتزع کرنے کی کوشش کرتے ہو، تو تم کو اس خلا کا احساس ہوتا ہے، جو جو تم نے اس طرح پیدا کیا ہے۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے، کہ یہ کسی ناقابل

---

* Primitive animism

انفکاک تلازم' یا اس عادت' کا نتیجہ ہے' جو بہت سے اعادوں کے بعد قائم ہوئی ہے۔
یہ دراصل اس واقعہ کا نتیجہ ہے کہ حافظہ خود اپنے قانون کے مطابق عمل کرتا ہے۔
یہ گزشتہ واقعات کو اسی ترتیب میں مستحضر کرتا ہے' جس میں کہ وہ وقوع
پذیر ہوئے تھے۔ یہ قانون' یا میلان' ایسا ہے' جو صرف جزءاً ہمارے قابو میں
ہے' اور یہی ہماری کوششوں میں مزاحم ہوا کرتا ہے۔
حیات ذہنی کی سب سے اونچی سطح پر' یعنی استدلال میں بھی یقین کا
یہی قانون رائج ہے۔ جب ہم ایسے مقدمات سے جن پر ہم کو یقین ہے ایک نتیجہ
کی طرف استدلال کرتے ہیں' تو نتیجہ پر ہمارا یقین مقدمات پر ہمارے یقین سے بالتبع
لازم آتا ہے۔ مقدم الذکر یقین محض اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے' کہ استدلال میں
ذہن خود اپنے قوانین کے مطابق عمل کرتا ہے' اور ایک حد تک ہماری ان کوششوں
میں مزاحم ہوتا ہے' جن سے کہ ہم نتیجہ کو پس پشت ڈالتے ہیں۔
ہم خود اپنی ذات کو محض اس وجہ سے حقیقی سمجھتے ہیں' کہ ہم خواہش کرتے ہیں'
جدوجہد کرتے ہیں' کامیاب ہوتے ہیں' یا ناکام رہتے ہیں۔ دیگر اشیا محض اس وجہ سے
حقیقی مانی جاتی ہیں' کہ وہ ہم کو خود اپنے مشابہ نظر آتی ہیں۔ یعنی یہ کہ ہم کو ایسا معلوم
ہوتا ہے' کہ یہ بھی اپنی ایک معیّن فطرت رکھتی ہیں' جو ہماری مزاحمت کرتی ہے۔
حقائق پر اسی قسم کے یقینیات ہمارے تمام یقینیات کا مدار ہوتے ہیں۔ یقین کا کلی
اور عمومی ضابطہ یہ ہے' یہ کا ہے۔ یہاں لفظ "ہے" حقیقی وجود کے معنی دیتا ہے۔
یہ ایک ایسی چیز پر دلالت کرتا ہے' جو ایک معیّن فطرت رکھتی ہے' جو ہماری
خواہش اور مرضی سے بے نیاز ہے' اور جو ہماری مزاحمت کرتی ہے۔ اس لحاظ
سے دیکارت کا شہرہ آفاق ضابطہ ترمیم کا محتاج ہے۔ "میں فکر کرتا ہوں' لہذا
میں ہوں" کی بجائے کہنا چاہئے' کہ "میں جدوجہد کرتا ہوں' لہذا میں موجود ہوں"
یہی موخر الذکر ضابطہ تمام یقین کی بنا ہے۔ قوت کا ہمارا تصور اس قوت کو استعمال
کرنے' اور مزاحمت کے علی الرغم جدوجہد کرنے' کے تجربہ سے بالتبع لازم آتا ہے۔
جو چیز کہ ہماری مزاحمت کرتی ہے' اس کو بھی اسی قسم کی قوت' یا جدوجہد کی طاقت
سے متصف کیا جاتا ہے' اور ہر وہ چیز جو حقیقی ہے' یہ قوت رکھتی ہے۔ اسی لحاظ

سے ایک اذعان بخش دلیل کی قوت، سورج کی قوت، کشش ثقل کی قوت، تصادم کی قوت، شخصیت کی قوت، وغیرہ قسم کے جملہ مباح اور جائز ٹھیرتے ہیں۔ اسی سے پروفیسر اسٹائٹ کے اس بیان کی صداقت ثابت ہوئی ہے کہ یقین فعلیت کی تحدید پر مشروط ہوتا ہے۔ "جہاں یقین، یا تصدیق، موجود ہوتی ہے، وہاں یہ ہماری فعلیت کے ضبط و منع کو شامل ہوا کرتی ہے، بحیثیت اس کے کہ ہم ذی فکر ہستیاں ہیں۔ یہ ضبط و منع ان شرائط کے تحت ہوتا ہے، جن کی تعیین خود ہمارے بس میں نہیں اگر ہم آزاد ہوں، کہ جس طرح ہم فکر کر رہے ہیں، اس کے خلاف فکر کریں، تو یقین کافور ہو جاتا ہے۔ اگر یہ موجود ہوتا ہے، تو پھر موضوعی انتخاب کا دائرہ بہت تنگ ہو جاتا ہے . . . . ہم اس قابل نہیں رہتے کہ اپنی غایات کو مقررہ وسائل کے علاوہ کسی اور وسائل سے پہنچیں۔ یہی عدم قابلیت ذہنی فعلیت کو معین راستوں میں محدود کرتی ہے۔ اگر خواہش ملکیت کے ہم معنی ہوتی، تو ہماری آزادی اطلاقی ہوتی، اور کوئی ایسی چیز باقی نہ رہتی، جسے ہم یقین کہ سکتے۔"

سادہ معرفت بلا یقین

بعض مصنفین اور خصوصاً برینٹینو[۱]، کا خیال ہے، کہ سادہ معرفت اور تصدیق دقوف کی مساوی طور پر اساسی اور اصلی صورتیں ہیں۔ اب ہم یہ معلوم کرنے کے قابل ہو گئے ہیں، کہ یہ خیال غلط ہے۔ تصدیق محض دقوفی ہی نہیں ہوتی۔ اس میں دقوف اور طلب کا تعامل ہوا کرتا ہے۔ بغیر دلچسپی (یعنی ہیجان، طلب، یا خواہش کے، کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ تمام دلچسپی جوہراً طلبی ہوتی ہے) کے ہم نہ شبہ کرتے ہیں نہ چکر لگاتے ہیں، اور نہ یقین کرتے ہیں۔ ابتداءً ضمنی تصدیق، اور یقین کی وہ صورت جو بالعموم "وثوق" کہلاتی ہے، ہر دقوف کے ساتھ ہوتے ہیں توقف فی الحکم کی قابلیت ہم میں بتدریج پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح شبہ، اور تحقیق کرنے کی صلاحیت بھی بعد میں، اور بتدریج رونما ہوا کرتی ہے۔ پھر جب تصدیق یعنی

---

[۱] Brentano

اثبات یا انکار شروع ہوتی ہے تو یقین صریحی ہو جاتا ہے۔

جمالی نقطہ نظر کا جوہر ہے کہ ہم اس چیز کی حقیقت کی تحقیق نہیں کرتے جس پر ہم تفکر کر رہے ہیں۔ ہم بغیر یقین یا شبہ ہی کے فکر کرنے پر قناعت کرتے ہیں۔ ہم ظاہری صورت کو تسلیم کرتے اور اس سے لطف اندوز ہوتے ہیں لیکن اس بات کی تحقیق نہیں کرتے کہ یہ صورت حقیقی بھی ہے کہ نہیں۔ اس کی وجہ محض یہ ہے کہ یہ صورت بلاواسطہ طور پر تشفی بخش ہوتی ہے اور اس کا انحصار اس طرح ہوتا ہے کہ ہم میں کسی خواہش یا فعل کی تحریک نہیں ہوتی۔ یہ بات متنازع ہیجانات کے توازن سے پیدا ہوتی ہے یا روک تھام سے یا نفسی فاصلہ کی بقا سے یا حقیقت سے انتزاع وانفعال سے مختصر یہ کہ یہ بات کس طرح حاصل ہوتی ہے اس کا فیصلہ صرف مصور اور صنعت کار ہی کر سکتا ہے۔ جمالی ادراک میں ہم سادہ معرفت میں انہمک ہوا کرتے ہیں۔ طلب کم از کم نسبتہً توقف میں ہوتی ہے اور اس لئے تصدیق اور یقین بھی متذبذب ہوتے ہیں[1]۔ یہ نقطہ نظر بہت جلد حاصل نہیں ہوتا اور حاصل ہو جانے کے بعد بہت دیر تک باقی رہ سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سادہ معرفت ایک ایسا نقطہ نظر ہے جو بہت بعد میں اکتساب کیا جاتا ہے اور جس پر ہم شاذ ہی اور مختصراً قائم رہتے ہیں۔ اثبات یا انکار قبول یا رد رغبت یا نفرت بالعموم توقف کا نتیجہ اور لازمہ ہوتے ہیں۔

یقینیات

اس باب میں ہم نے یقین اور شبہ پر بحیثیت شئون تجربہ کے بحث

---

[1] پروفیسر جے اے سٹیوڈٹ نے اپنی کتاب "The Myths of Plato" میں استدلال کیا ہے کہ جمالی تفکر میں فرد حقیقی افتراق کی حالت میں منتقل ہو جاتا ہے۔ یہ خیال استغراقی تفکر کی زیادہ انتہائی صورتوں پر غور و فکر کا نتیجہ ہے۔ جمالی معرفت میں توقف کی طلب سے علیحدگی کی توجیہ کے لئے اس قسم کا کوئی نہ کوئی افتراض ضروری معلوم ہوتا ہے (مصنف)

کی ہے۔ ہم نے دیکھا ہے، کہ یہ اس قسم کی حسیات ہیں، جن کو ہم نے بالاتفاق "تبعی جذبات" کہا ہے۔ لیکن ایک قدیم استعمال کے مطابق "یقین" کے ایک اور مختلف معنی بھی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ہم اکثر "ایک یقین" یا نظام یقینیات، کا ذکر کیا کرتے ہیں۔ یا ہم کہا کرتے ہیں، کہ فلاں شخص متضاد یقینیات رکھتا ہے، یا یہ کہ اس کی زندگی بعض "یقینیات" کے تابع ہے۔ (ان معنوں کو ظاہر کرنے کے لئے اردو میں لفظ "اعتقاد" رائج ہے۔ لہذا ہم یہاں اسی کو استعمال کریں گے۔ مترجم) ان تمام صورتوں میں ظاہر ہے، کہ ہماری مراد یقین کی اس حسیت، یا تبعی جذبہ، سے نہیں ہوتی، جو کسی قضیہ کے اقرار کا لازمہ ہوا کرتا ہے۔ جو شخص کہ بعض اعتقاد رکھتا ہے، وہ غیر متعلق مسائل پر غور و خوض کرتے میں ان سے دست بردار نہیں ہو جاتا۔ میرا اعتقاد ہے، کہ زمین گول ہے۔ لیکن اگرچہ یہ اعتقاد چالیس سال پرانا ہے، تاہم یہ کبھی بھی صراحۃً میرے ذہن میں نہیں آتا۔ لیکن بوقت ضرورت یہ میرے تفکر کو معین کرنے میں اپنا عمل کرتا ہے۔ ان معنوں میں اعتقادات میری ذہنی ساخت کی پائیدار خصوصیات ہوتے ہیں۔ تجربہ کے زیر اثر میرے ذہن کی ترقی زیادہ تر اعتقادات کے اکتساب، اور نظامات، اور نظاماتِ نظامات کی صورت میں ان کی کم و بیش منطقی تنظیم پر مشتمل ہوتی ہے لہذا "تصورات" کے مبہم ترین لفظ کے بہت سے معنوں میں سے ایک معنی کے لحاظ سے اعتقادات "تصورات" کے ہم معنی ہیں۔ صحیح اعتقادات علم ہیں، اور غلط اعتقادات غلط علم یا اوہام۔ یہ دونوں مساوی طور پر ذہن کی پائیدار ساخت کی خصوصیات ہیں۔ اسی کے ارتقا پر ہم کو با معان نظر بحث کرنا ہے۔

باب پانزدہم

ذہنی ساخت کا نشوونما۔ وقوفی ساخت[علہ] یا بصیرت کا ارتقا

گزشتہ صفحات میں بتایا گیا ہے کہ ہم ذہن کو "تصورات" کے مجموعے یا بے ترتیب ڈھیر کی صورت میں متصور نہیں کر سکتے۔ یہ در اصل ایک بہت زیادہ منظم ساخت ہوتا ہے۔ میں نے کہا ہے کہ ہم لفظ "تصور" کو اس ساخت کے قابل امتیاز حصوں کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کر سکتے ہیں اور یہ کہ اگر لفظ "تصور" کا استعمال نفسیات میں ناگزیر ہے تو یہ معنی غالباً بہترین ہیں۔ لیکن چونکہ لفظ "تصور" بہت سے مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے لہٰذا میں نے کہا تھا کہ اس سے اجتناب کرنا ہی بہتر ہے۔ اس کے بجائے میں نے "میلان" کی منفرد عن الطرفین اصطلاح پیش کی تھی کہ یہ گمراہ کن نہیں ہے۔ "میلان" سے میں نے ذہن کی ساخت کے ہر اس پائیدار حصے کی طرف اشارہ کیا تھا جس کی وجہ سے ایک خاص ذہنی فعلیت ممکن ہوتی ہے۔

اس کے علاوہ میں نے یہ بھی بتایا تھا کہ ہمارے لئے مناسب بلکہ ضروری

علہ Intellect

ہے کہ ہم میلان کی دو مختلف قسموں، یعنی وقوفی اور طلبی، میں تمیز کریں۔ ذہن یا ذات شاعر تین اساسی قوا رکھتی ہے یعنی وقوفی، طلبی، اور تاثری یعنی جاننے، جد وجہد کرنے اور متحسس ہونے کے قوا۔ جن طریقوں سے جاننے اور جد وجہد کرنے کے قوا کارفرما ہوتے ہیں، ان کی تعیین میلان سے ہوتی ہے۔ وقوفی میلانات ہمارے علم کے مشمولات کو معین کرتے ہیں، اور طلبی میلانات ہماری جد وجہد کی صورتوں کو۔

اب ہم کو ذہنی ساخت اور اس ساخت کے ارتقا کے طریقوں کا میلانات کی ان دونوں قسموں اور ان کے تعلقات، یا وظیفی روابط کی اصطلاحات کی مدد سے بہترین بیان مدون کرنا ہے۔ اس کے لئے تعمیری تخیل کی مسلسل کوشش کی ضرورت ہے۔

فہم عامہ بالکل بجا طور پر ساخت ذہنی کے دو پہلوؤں یا اطراف کو بصیرت اور "سیرت" [1] سے متمیز کرتی ہے۔ پھر روزمرہ تجربہ شاہد ہے کہ یہ دونوں اطراف، یعنی وقوفی و طلبی، اگرچہ بہت قریبی روابط رکھتے ہیں، تاہم یہ نسبتہً کم ترقی یافتہ رہتی ہے۔ اس کے علاوہ ہمیں معلوم ہے کہ بڑھاپے اور مرض کی حالت میں بصیرت اور سیرت

---

[1] یہاں متعلم کو بصیرت اور عقل کا فرق معلوم کر لینا چاہئے۔ عقل جو ہر آئنیے تطابقات قائم کرنے کی قابلیت ہے، اسے ساخت کی صورت میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ بصیرت عقل کو شامل ہوتی ہے، اور اس میں عقل کے علاوہ اور بھی بہت کچھ ہوتا ہے۔ "سلیم بصیرت" اس سلیم عقل پر دلالت کرتی ہے جو بہت سی اور پوری طرح منتظم وقوفی ساختوں کی مدد اور وساطت سے عمل کرتی ہے۔ بہت ممکن ہے کہ ایک شخص عقل سلیم رکھتا ہو یعنی یہ کہ اس میں نئے تطابقات قائم کرنے کی اعلیٰ قابلیت ہو، لیکن اس کی بصیرت ناقص ہو کیونکہ اس نے اس کو وافر علم کے اکتساب سے مکمل نہیں کیا ہے، یا اس نے اپنے علم کو نظام اعتقادات کی صورت میں منطقی طور پر منظم نہیں کیا ہے۔ برعکس اس کے ہو سکتا ہے کہ ایک شخص عالم متبحر ہو جائے اور وافر علم جمع کر لے، لیکن باوجود اس کے مقابلۃً "بے عقل" رہے کیونکہ خلقی عقل نہ ہونے کی وجہ سے وہ نئے تطابقات قائم کرنے کے لئے نسبتہً بے کار ہو جاتا ہے۔ (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

غیر مساوی طور پر مختل یا زائل ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ انگریزی شاعر کولرج کے سے شخص کی سیرت تو دواؤں کے زیر اثر انحطاط پذیر ہو جاتی ہے اگرچہ بصیرت بدستور مکمل اور موثر رہتی ہے۔ لیکن بعض ضعیف العمر اشخاص میں بصیرت میں تو انحطاط آجاتا ہے لیکن سیرت مستقل اور غیر متغیر رہتی ہے۔

لہٰذا بصیرت اور سیرت کے نشو و نما پر دو علیحدہ علیحدہ ابواب میں غور کرنا جائز کہا جا سکتا ہے۔ باب ہشتم میں ہم نے کہا ہے کہ بصیرت یا ترقی یافتہ ذہن انسانی کی وقوفی ساخت، میلانات کی ایک شمار نہ ہونے والی مشتمل ہوتی ہے۔ چنانچہ ہر اس چیز، شے، اور صنف اشیاء (مفرد، مجرد یا کلی) کے لئے ایک میلان ہوتا ہے، جس کو ذہن متصور کر سکتا ہے (یعنی جس پر ذہن فکر کر سکتا ہے) یہ تصور (یا تفکر) ادراک کی صورت میں ہو یا تذکر کی صورت میں، یا پیش بینی کی صورت میں۔ پھر ہم نے یہ بھی کہا ہے کہ ہم کو یہ سمجھنا چاہیئے کہ یہ تمام وقوفی میلانات

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اگرچہ اس کا حافظہ نہایت ہی اچھا ہے۔ اس ناقابلیت کے دو وجوہ ہوتے ہیں۔ (۱) عقل کا خلقی فقدان، اور (۲) اس کے علم کی باقاعدہ تنظیم کا فقدان، اور یہ تنظیم عقل کا کام ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اعلیٰ خلقی عقل خود اپنے آپ، یا اپنی موثریت کو بڑھا، اور زیادہ کر سکتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جس قدر زیادہ اس کا استعمال ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ تکمیل اُن آلات کی ہوتی ہے جن کی مدد سے یہ کام کرتی ہے اور ذہن کی وقوفی ساخت یہ آلات ہیں۔ لہٰذا عقل کی تربیت تمام اعمال میں سے مفید ترین ہے کیونکہ کثرتِ استعمال سے اس کے کل پرزے گھِستے نہیں ہیں جیسا کہ مشین میں ہوا کرتا ہے، بلکہ اس سے اس کی تقویت ہوتی ہے جیسا کہ ہمارے عضلات کے استعمال کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ نہ صرف یہ کہ یہ اپنے آلات کی تقویت کرتی ہے جیسا کہ ہم کسرت سے اپنے عضلات کی جسامت کو بڑھاتے ہیں، بلکہ یہ تمام نظام آلات، یعنی وقوفی ساخت میں ایک مستمر تفرق، تخصیص اور باہمی تنظیم بھی کیا کرتی ہے۔ اس طرح اس کے اعمال روز بروز زیادہ کامیاب اور موثر ہوتے جاتے ہیں۔ یہی توجیہ ہے خلقی عقل کے ان مقابلۃً چھوٹے چھوٹے فرقوں کی بڑی اہمیت کی جو بچوں میں ظاہر ہوا کرتے ہیں۔ ایک عقل مند بچے کی معمولی سی فوقیت بصیرت کی تربیت اور ترقی سے ایک صاحب بصیرت شخص کی عام شخص پر بڑی فوقیت میں بدل جاسکتی ہے۔ (مصنف)

مرتبط ہوکر نظامات کی صورت اختیار کرتے ہیں، اور یہ نظامات پھر مرتبط ہوکر بڑے نظامات بناتے ہیں۔ اس طرح یہ تمام مل کر ایک درخت کی شکل میں آجاتے ہیں۔

ذہن کی نشو ونما کو بیان کرنے کا ایک قدیم طریقہ یہ ہے کہ ذہن ممیز مخصوص اشیا کے "تصورات" کا اس طرح اکتساب کرتا ہے کہ اس کو ان کا بحیثیت ممیز مخصوص اشیا کے ادراک ہوتا ہے، اس کے بعد وہ ان "تصورات" کو ملا کر ملتف "تصورات" بناتا ہے۔ یہ تلازمی عقیدہ ہے، اور اس کو ہم اس سے قبل کئی بار رد کر چکے ہیں۔ یہ فرض کرتا ہے کہ پہلے تو ہم احساسی ارتسامات کے ذریعہ مختلف احساسی کیفیات کے ممیز "تصورات" حاصل کرتے ہیں، اور اس کے بعد یہ "تصورات" مختلف مجموعات کی صورت میں مرتبط، یا متلازم، ہوکر ملتف اشیا کے "تصورات" یا مرکب تصورات بنتے ہیں۔ مثلاً ایک بچہ، احساسی ارتسامات کے ذریعہ، سرخ رنگ کا "تصور"، گولائی کا "تصور"، وزن کا "تصور"، ٹھوس پن کا "تصور" حاصل کرتا ہے، اور اس کے بعد ان کو باہم ملا کر "سیب" کا "تصور" قائم کرتا ہے۔ اسی طرح وہ نارنگی، آم، جامن وغیرہ کے "تصورات" حاصل کرتا ہے، اور بعد میں یہ تمام مخصوص "تصورات" متلازم ہوکر کھانے کے قابل میوہ کا "جنسی" "تصور" بناتے ہیں۔ اس تمام عمل میں فروق و اختلافات تو اعتدال کی وجہ مٹتے جاتے ہیں، اور مشترک خصوصیات مشابہت، اور اس لئے مشابہ ارتسامات، کی تکرار کی وجہ سے اجاگر ہوتی جاتی ہیں۔ یہ عقیدہ ہے "جنسی تمثال" کا، بحیثیت اس کے کہ یہ "جنسی تمثال" "کلی تصور" کی تشکیل کا ایک درجہ ہے۔

کہا جاتا ہے کہ ایسے ہی اور اعمال سے یہ "جنسی تمثال" دیگر کھانے کے قابل اشیا کے "تصورات" یا "جنسی تمثالات" کے ساتھ مرتبط یا ممتزج ہوسکتی ہے۔ یہاں تک کہ آخر میں ہم کھانے کے قابل چیز کے "کلی تصور" تک پہنچ جاتے ہیں، جس میں تمام مخصوص صفات محذوف، یا غیر واضح، ہو جاتی ہیں، اور صرف قابلیت اکل کی واحد مشترک صفت شعور میں نمایاں ہو جاتی ہے۔ اس مزعومہ عمل کو مرکب فوٹوگرافی کے عمل سے تشبیہ دی گئی ہے۔ فرض کرو کہ تم بہت سے گھوڑوں کی ایک مرکب فوٹو لیتے ہو۔ اس فوٹو میں وہ تمام خصوصیات

پائی جائیں گی جو تمام گھوڑوں میں مشترک ہیں، اور جو خصوصیات کہ کسی ایک گھوڑے
کے لئے مخصوص ہیں، وہ یا تو بالکل غائب ہوں گی، یا اگر موجود ہوں گی، تو غیر واضح صورت
میں۔ یہ گویا گھوڑے کی جنسی تمثال ہے، جو اس خالصۃً وہمی بیان کے مطابق ہمارے
شعور میں اس وقت ہوتی ہے، جب ہم عام گھوڑوں کا ذکر، یا ان پر فکر کرتے ہیں،
یا جب ہم عام گھوڑوں کے متعلق کوئی حکم لگاتے، یا اس حکم کو سمجھتے ہیں۔ دوسرے
الفاظ میں یہ لفظ "گھوڑا" کے "معنی" ہیں، جو شعور میں ہوتے ہیں، بشرطیکہ یہ لفظ عام
گھوڑوں پر دلالت کرتا ہوئے۔

"جنسی تمثالات" ان معنوں میں تو حقیقی ہوتی ہیں، کہ ہم ایک شئے کی ذہنی
تصویر اس صورت میں قائم کریں، کہ وہ ان تمام خصوصیات کی جامع ہو، جن کا
ہم کو مختلف مواقع پر ادراک ہوا ہے، یا یہ کہ وہ ان تمام خصوصیات کی حامل ہو، جن
کو ہم نے مختلف اشیا (مثلاً گھوڑوں) میں پایا ہے۔ لیکن "کلی تصورات" تک پہنچنے
کا طریقہ یہ نہیں۔ نظریہ ذہنی نشو و نما کے جس عقیدہ پر دلالت کرتا ہے، اس کا مغالطہ اس
وقت روشن ہو جاتا ہے، جب ہم اس عمل کو اور آگے بڑھانے کی کوشش کرتے ہیں۔
چنانچہ اس نظریہ کے مطابق "چوپائے کے تصور" کی تکوین کی توجیہ کے لئے یہ فرض
کرنا پڑے گا، کہ گھوڑوں، کتوں، بیلوں، بلیوں، اور اونٹوں وغیرہ کی جنسی تمثالات
باہم مل کر ایک ایسی مرکب تمثال بناتی ہیں، کہ جس میں صرف چار ٹانگیں واضح
خصوصیات ہیں، اور تمام مخصوص خصوصیات، یعنی بیلوں کے سینگ، اونٹوں
کی سی گردن اور کتوں کی دم غیر واضح اور مدھم ہو جاتی ہیں۔ پھر ہم کو یہ بھی فرض
کرنا پڑے گا، کہ عام حیوانات پر فکر کرنے میں یہ عدم وضاحت، اور مدھم پن، اور
زیادہ ہو جاتے ہیں۔ آخر میں ہم کو ایک بہت زیادہ کلی "تصور" حاصل ہوتا ہے،

۱؎ پروفیسر ٹی، ایچ ہکسلے اور پروفیسر ریبو، اس عقیدہ کی وکالت میں پیش پیش تھے۔ ریبو
نے جس صورت میں اس کو اپنے مقالہ Evolution of General Ideas میں بیان کیا ہے،
وہ بہتر ہے بہ نسبت اس صورت کے جس میں پروفیسر ہکسلے نے اس کو ڈیوڈ ھیوم
پر اپنے مضمون میں بیان کیا ہے۔ (مصنف)

جو ایک تصویر ہے، جس میں چوپاؤں اور پرندوں، مچھلیوں اور رینگنے والے جانوروں، کیکڑوں اور کیڑوں، بحری جانوروں، سپنجوں اور کیڑوں کی جنسی تمثالات باہم ممتزج ہو کر ایک مختلف الالوان دھبہ پیدا کرتے ہیں۔ یہ گویا استلزامی ہمالیت کے طریقہ سے تردید ہے اس نظریے کی، جو "معنی" کو مخیلہ کا مترادف کہتا ہے، اور اس نظریے کی جس کے مطابق ذہنی نشو و نما میز ہستیوں، یعنی احساسات ارتسامات یا تمثالات کے اجتماع کا نتیجہ ہے، اور یہ اجتماع اصول تلازم کے مطابق ہوتا ہے +

ذہنی نشو و نما کا یہ نظریہ فردی نفسیات کا لازمی طبعی نتیجہ ہے۔ اس میں واقعات کی اصلی ترتیب کو معکوس کر دیا گیا ہے۔ اس کے مطابق ذہنی ترقی مخصوص اشیا کے وقوف سے شروع ہو کر عام تر اشیا کے وقوف پر ختم ہوتی ہے۔ حالانکہ اصلیت یہ ہے کہ ہم بہت زیادہ عام کے وقوف سے شروع کرتے ہیں، اور بتدریج خواص کے وقوف تک آتے ہیں۔

بصیرت کی ترقی بہت زیادہ عام قسم کی چند اشیا سے شروع ہو کر بہت سی عینی منفرد اشیا، ان کی مخصوص خصوصیات، اور ان کے مخصوص تعلقات کے علم پر ختم ہوتی ہے

حیوان کو منفرد اشیاء کا، بحیثیت منفرد اشیا کے، ادراک، یا علم نہیں ہوتا، اور نہ وہ ان کی شناخت کر سکتا ہے۔ برخلاف اس کے وہ خاص قسموں کی اشیا کا ادراک کرتا ہے، اور ان کے جواب میں ردعمل کرتا ہے، اور یہ قسمیں وہ ہوتی ہیں، جن کے ادراک کے لئے وہ خلقۃً تیار ہے۔ اس قسم کی ہر شئے اس حیوان کے لئے اپنی قسم کی قائمقام ہوتی ہے۔ اس حیثیت سے اس کی شناخت کسی نسبتۃً سادہ خصوصیت، یا احساسی نمونے، کی بنا پر ہوتی ہے جو ان چند وقوفی میلانات میں سے کسی ایک کے مقابل ہوتا ہے، جن کا وہ حیوان مالک ہے۔ برعکس اس کے سب سے زیادہ بھرپور، اور سب سے زیادہ مکمل طور پر منظم ذہن ایک عالم صغری ہوگا جو عالم کبری، یعنی اس عالم کی نہایت صحیح شبیہ ہوگا، جس سے اس کو تعلق ہے، اور جس کو جاننا اس کا کام ہے۔ اس میں بہت سے وقوفی میلانات ہوں گے، کہ جن میں سے ہر ایک دنیا کی کسی نہ کسی شئے، کسی نہ کسی صفت،

اور کسی نہ کسی اضافت کا متقابل ہوگا۔ پھر یہ تمام میلانات صرف شریک الوجود ہی نہ ہوں گے یہ سب ایک منطقی طور پر مرتب نظام بنائیں گے، کہ جس کی تنظیم میں عالم اشیا کے تمام اضافات کا عکس نظر آئے گا۔ اس قسم کے ذہن کے وقوفی میلانات ایک متوافق نظام بنائیں گے، کیونکہ یہ زیادہ تر چند ابتدائی نظامات کے تفرق سے پیدا ہوئے ہیں، جس طرح کہ درخت اپنے تنے کی شاخوں، پتوں اور کونپلوں کی صورت میں تفرق، کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ہر ترقی یافتہ ذہن کا وقوفی میلان ایک خود مختار نئی تخلیق نہیں، جو کسی احساسی ارتسام کا نتیجہ ہوا بلکہ اس کی تشکیل سابقاً موجود میلانات کے تدریجی نشو و نما اور تفرق سے ہوتی ہے۔

نشو و نما کے اعمال کی تین بڑی بڑی قسمیں ہیں۔ (۱) تمیز، (۲) ادراک، اور (۳) تلازم۔ اب ہم ان ہی پر باری باری غور کرنے والے ہیں۔

تمیز

بچہ بہت چھوٹی سی عمر میں قابل اکل اور ناقابل اکل اشیا میں تمیز کرنا سیکھ جاتا ہے۔ ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ یہ تمیز کس طرح پیدا ہوتی ہے۔ اس کی تلاش خوراک کی خلقی جبلت ان تمام چھوٹی اشیاء کا جو اس کے آنکھوں کے سامنے آتی ہیں، شئے کو پکڑنے، منہ تک لے جانے اور کاٹنے کے ہیجان سے جواب دیتی ہے۔ ہم غلطی کے خوف کے بغیر کہہ سکتے ہیں، کہ شروع شروع میں بچہ ایک سرخ سیب اور پکے ہوئے ٹماٹر میں تمیز نہیں کرتا۔ جب وہ سیب کو کاٹتا ہے، تو ذائقہ کا احساسی ارتسام معدے میں اس چیز کے پہنچانے کے عمل کو جاری اور مکمل کرنے کی ترغیب دلاتا ہے۔ جب وہ ٹماٹر کاٹتا ہے تو ذائقہ کا احساسی ارتسام ایک نئے، یعنی کراہیت کے، ہیجان کا باعث ہوتا ہے۔ وہ اس کو تھوک دیتا ہے، اور ٹماٹر پھینک دیتا ہے۔ اس قسم کے ایک یا زائد تجربات کے بعد وہ محض دیکھ کر ہی ٹماٹر کو رد کرتا ہے، لیکن سیب اٹھا کر بہت مزے سے کھا جاتا ہے۔ جس وقوفی میلان سے اس نے پھل کی ان دونوں قسموں کا ادراک کیا تھا، وہ

اب دو میلانات میں متفرق ہو جاتا ہے۔ ان دونوں میں سے ایک، یعنی وہ جو سیب کا مقابل تھا اس طلبی میلان کے ساتھ متعلق رہتا ہے جس سے کھانے کی تحریک ہوتی ہے، دوسرا یعنی وہ جو ٹماٹر کا مقابل تھا کراہیت کے طلبی ہیجان کے ساتھ متلازم ہو جاتا ہے۔ اس طرح تمیز نہ کر سکنے کے برے نتائج نے بچے کو تمیز کرنا سکھلایا۔ اس خاص مثال میں اس کی ترقی، تمیز کی ترقی کا نمونہ ہے۔ چنانچہ ایک مثل ہے کہ "آدمی کچھ کھو کر ہی سیکھتا ہے"۔

پھر اس طریقہ پر بھی غور کرو جس سے ایک بچہ جاندار اشیاء میں تمیز کرنا سیکھتا ہے۔ شروع شروع میں تو وہ تمام بڑی متحرک اشیا کا دلچسپی کی اُن غیر واضح علامات سے جواب دیتا ہے جن کی ہم وثوق کے ساتھ تاویل نہیں کر سکتے۔ اس کے بعد وہ انسان اور حیوان میں تمیز کرنا سیکھتا ہے۔ پھر افراد، ماں، انا، باپ بھائی، کتا، بلی اور پرندے میں تمیز کرنے کی قابلیت پیدا ہوتی ہے۔ یہ تمام تمیزات صرف اس وجہ سے ممکن ہوتی ہیں کہ مختلف افراد اور اصناف اشیا مختلف احساسی نمونوں کے محض اختلافات ہی اس کے لئے کفایت نہیں کرتے۔ تنوع مختلف احساسی ارتسامات کے محض انفعالی وصول سے تمیز عمر بھر بھی پیدا نہیں ہو سکتی۔ بچہ ان میں تمیز کرنا صرف اس وجہ سے سیکھتا ہے کہ وہ ان اشیا کے تعلق سے خاص خاص غایات تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ تمیز کرنے کا جو طریقہ کہ ہم سیب اور ٹماٹر کی مثال میں دیکھ چکے ہیں وہی کتے اور بلی، ماں اور بہن میں تمیز کرنے کا بھی ہوتا ہے۔ اشیا میں جب تک تمیز نہیں ہوتی اس وقت تک وہ مختلف رہتی ہیں۔ یہ بچے کی کوشش کا جواب بھی مختلف طریقے سے دیتی ہیں اور مختلف طریقہ سے بچے کی کوششوں سے مغلوب ہوتی ہیں۔ قریبی معائنہ پر یہ اپنی اپنی نوعیتوں کے مطابق اس میں مختلف ردِ اعمال کا باعث ہوتی ہیں۔ ردِ اعمال کے یہی اختلافات اس تمیز کی بنا بن جاتے ہیں جو وہ بچہ ان میں کرتا ہے۔ ایک غیر ترقی یافتہ ذہن اس کے لئے چند یا بہت سے اعادوں کا محتاج ہوتا ہے۔ اس کا انحصار اُن احساسی نمونوں کے اختلافات کے نمود پر ہے جو وہ اشیا پیش کرتی ہیں اور اُن تفرقی ردِ اعمال کی قوت یا ضرورت پر جو ان کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ

بچہ محض دیکھ کر سخت سبز سیبوں اور پکے میٹھے سیبوں میں تمیز کرنے میں سست ہو لیکن ٹماٹر اور سیب میں وہ بہت جلد تمیز کر لیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ موخر الذکر کراہیت کا بہت قوی ہیجان پیدا کرتا ہے۔

ایک بچہ جو دنیا سے الگ تھلگ رکھا گیا ہے، کسی قدر ہوشیار اور عقلمند کیوں نہ ہو اس قسم کی تمیز میں مقابلتہً سست ترقی کرے گا۔ ایک عام اور معمولی بچہ اوروں کو دیکھ کر، یا اوروں کی تربیت سے، یا ناموں کے استعمال سے، بہت مدد حاصل کرتا ہے۔ انسان کی کئی نسلوں نے دقیق تر سے دقیق تر تمیزیں کی ہیں، اور ممیز اصناف کو نام دے کر انھوں نے ان اصناف کو رسماً یا روایتہً منتقل کیا ہے۔ بچہ بھی ان تمیزوں کو دہرانے کی طرف مائل ہوتا ہے، اور اس کی اس میں مدد کی جاتی ہے۔ وہ احساسی ارتسامات کے سیلان (اور یہی وہ دنیا ہے، جو اس کے حواس کے سامنے آتی ہے) کا روایتی طریقوں سے تجربہ کرتا ہے، اور ان اشیا میں تمیز کرتا ہے، جن کو نوع انسانی کے تجربے نے عملی طور پر سب سے زیادہ اہم پایا ہے۔ اس طرح بچہ تمیز کے بہت سے اعمال کے بعد معدودے چند خلقی و قوفی میلانات کو اپنے ذہن میں اُن نظامات میلانات کی صورت میں متفرق کرتا ہے، جو اِن عملی طور پر اہم اشیا کی اصناف کے مقابل ہوتے ہیں۔

بعد میں چل کر اس بچے میں خاص خاص دلچسپیاں ترقی پذیر ہوتی ہیں، جن کی وجہ سے وہ ان مخصوص اصناف اشیا میں اور زیادہ دقیق تمیز کرتا ہے، اور اب بھی زبان اور دیگر ماہرین خصوصی، اس کی زیادہ تر رہنمائی کرتے ہیں، چنانچہ ہو سکتا ہے، کہ وہ جوان ہو کر بڑا زبردست رنگساز بن جائے۔ اب اس خاص فن میں اس کی قوت تمیز ترقی کرے گی۔ عام شخص تو پانچ، یا سات بڑے بڑے رنگوں میں تمیز کرتا ہے، لیکن یہ سینکڑوں رنگوں میں تمیز کرے گا، اور ہر ایک کا صحیح صحیح نام بتلائے گا۔

اس عمل میں ناموں کا کام صرف یہی نہیں ہوتا کہ اشیاء کے اختلافات پر زور دے کر تمیز میں مدد دیں اور اس کی رہنمائی کریں، بلکہ ان ہی کی وجہ سے ہم اس قابل ہوتے ہیں، کہ ایک صنف اشیا کی ماتحتی، اصناف، اور اس صنف

کے افراد کو تمیز اور ان کی شناخت کرنا سیکھ جانے کے بعد بھی اس صنفِ اشیاء پر اپنے تفکر کو جاری رکھیں۔ تمیز کے ذریعہ تفرقِ میلانات کے عمل میں نام اس اصلی میلان کو ایک نظام کی صورت میں باقی رکھتا ہے، جس میں تفرق ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ کسی شئے کے نام سننے سے وہی مطلب حاصل ہوتا ہے، جو اس کی وجہ سے پیدا ہونے والے مخصوص نمونے کے احساسی ارتسامات سے ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ اس سے مقابل کے میلان میں فعلیت پیدا ہو جاتی ہے، اور اس طرح ہم اس قابل ہو جاتے ہیں، کہ اُس صنف کو ایک کل ہی کی صورت میں متصور کریں، جس میں ہم نے اقسام یا افراد تمیز کئے ہیں۔ برعکس اس کے جنسی نام کی عدم موجودگی میں ہماری حالت یہ ہوتی، کہ جب ہم اشیا یا تنوعات اشیا، کا مختلف طریقے سے جواب دینا سیکھ جاتے، تو صنف شئے کا خیال ہمارے ذہن سے محو ہو جاتا۔ مثلاً بہت سے کتوں سے ملتے جلتے کے بعد بچہ عام کتوں پر فکر کرنا سیکھ جاتا ہے۔ اب وہ مختلف نسلوں کے کتوں میں تمیز کرنا شروع کرتا ہے، اور ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ وہ مختلف نسلوں کا جواب مختلف طریقوں سے دیتا ہے، کیونکہ بعض نسلیں ملنسار ہوتی ہیں، اور بعض خوفناک۔ اگر اس قسم کا بچہ زبان کے استعمال سے بالکل محروم کر دیا جائے، تو وہ کتوں کی دو قسموں میں تمیز تو بہت جلد اور وضاحت کے ساتھ کرے گا، لیکن عام کتے پر تفکر کی قابلیت ختم ہو جائیگی لیکن جو بچہ کہ تمام قسم کے کتوں کو "کتا" کہنا سیکھ چکا ہے، وہ کتوں کی قسموں میں تمیز کرنا سیکھ جانے کے بعد لفظ "کتا" سن کر اس عام تر شئے پر اپنے فکر کو جاری رکھ سکتا ہے۔

اس سلسلے میں یہ معلوم کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا، کہ بہت سی وحشی اقوام کی زبانیں عام تر اشیا کے ناموں کے اعتبار سے بہت ناقص ہیں، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ عملی اہمیت کی مخصوص اصنافِ اشیاء کے لئے ان میں بہت سے نام ہوں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ امریکی ہندوستانیوں کے ایک قبیلے میں سیاہ، سفید، اور سرخ، شاہ بلوط کے درختوں کے لئے تو الگ الگ نام تھے، لیکن عام شاہ بلوط

سے لئے کوئی نام نہ تھا۔ اسی طرح ایک قبیلے کے ہاں "دھونے" کی مختلف قسموں کے لئے بتیس مختلف نام تھے۔ چنانچہ ہاتھ دھونے، اپنا منہ دھونے دوسرے کا منہ دھونے، کپڑے دھونے وغیرہ کے لئے الگ الگ نام تھے، لیکن عام دھونے کے لئے کوئی نام نہ تھا۔ کہا جاتا ہے کہ آسٹریلیا کے اصلی باشندوں میں عام یا مجرد اشیا کے لئے کوئی نام نہ تھے۔ چنانچہ ان کے ہاں درختوں کی بہت سی انواع میں سے ہر ایک نوع کے لئے علیحدہ علیحدہ نام تھے لیکن عام درخت بے نام تھا۔ اسی طرح ان میں سختی، نرمی، گرمی، سردی، چھوٹائی یا گولائی کی سی مجرد اشیا کے لئے بھی کوئی نام نہ تھے۔ اس قسم کے واقعات سے اس نظریئے کی تائید میں بالکل بے جا طور پر استمداد کیا جاتا ہے کہ "کلی تصورات" "جزئی تصورات" کے اجتماع و ارتباط سے پیدا ہوتے ہیں

مختلف وحشی اقوام کی زبانوں میں عام اور مجرد اشیا کے ناموں کا یہ فقدان در اصل اس دوسرے بڑے عمل کی قابلیت کے نقص پر دلالت کرتا ہے جس سے کہ ہماری ذہنی ساخت میں ترقی ہوتی ہے اور یہ منطقی طور پر منظم ہو جاتی ہے۔ یہ قابلیت اعلیٰ عقل کا بہت اہم جزو ہے۔ اب ہم کو اسی پر بحث کرنا ہے

دو اشیا کا مقابلہ کرنا، یا ایک مقابلی حکم لگانا صریحی تمیز ہے۔ یہ ایسی تمیز ہے، جس سے قبل توقف فی الحکم، شبہ اور صریحی تحقیق ہوتے ہیں۔ جو بچہ کہ سیب اور ٹماٹر میں تمیز کرنا سیکھ چکا ہے، یعنی جو سیب اور ٹماٹر کے جواب میں مختلف ردِ اعمال کرنا سیکھ چکا ہے، اس کو ایک ایسا موقع بھی پیش آسکتا ہے جب اس کو ایسی دو اشیا میں صریحی مقابلے کے بعد تمیز کرنا پڑے۔ یہ وہ صرف اس وقت کر سکتا ہے جب وہ دو اشیا کا نام لینا سیکھ جاتا ہے اور جب وہ اپنے شبہ کو سوال کی صورت میں اور اپنی تصدیق کے نتیجہ کو قضیے کی صورت میں بیان کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ جو مقابلہ فرق، واختلاف کو منکشف کرتا ہے وہ صریحی تصدیق کی سطح پر کی تمیز ہے، اور جو مقابلہ کی مشابہت کو منکشف

کرتا ہے، وہ صریحی شناخت ہے۔

ادّراک، یا ادّراکی ترکیب

اگر ذہن انسانی تمیزوں کے کامل سلسلہ کے ذریعے، اور مکمل زبان کی رہنمائی میں ترقی پاتا تو اس کو ایک ایسی ساخت حاصل ہوتی جو ایک کامل عالم صغری، یا ہماری دنیا کی ہو بہو شبیہ ہوتی۔ لیکن یہ ترقی کسی صورت میں اس طرح نہیں ہوتی۔ تمیز کے زیر اثر جو ترقی ہوتی ہے، اس کا راستہ اس قسم کے کامل و مکمل راستے سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ذہن انسانی کلیتہً یا زیادہ تر، کامل اور مکمل علم کی خواہش کے تابع فرمان نہیں۔ برعکس اس کے اس پر بہت سے متنوع جبلی ہیجانات حکمران ہیں، جو ایک مخالف دنیا میں عضوئے کو باقی رکھنے، اور اس عضوے کی عملی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے بہت مناسب ہیں۔

اسی وجہ سے متعاقب تمیزوں کے ذریعہ ذہنی ساخت کے تفرق کا عمل اپنی تصحیح کے لئے ایک اور عمل کا محتاج ہوتا ہے، بشرطیکہ یہ ذہنی موثر تنظیم کی ایک اعلی سطح پر پہنچنے کا متمنی ہو۔ یہ دوسرا عمل ادّراک ہے۔

ادّراک ان اشیا اور اصناف اشیا کی ضروری و لازمی مشابہتوں کو معلوم کرنے کا عمل ہے، جن کو ہم نے ایک دوسری سے تمیز کرنا سیکھا ہے۔ مثال کے طور پر اس بچے کی حالت لو، جو درختوں کو جاندار نہیں سمجھتا، اگرچہ وہ ان کو ایک ممیز صنف شئے سمجھنا سیکھ چکا ہے۔ لیکن فرض کرو، کہ ایک دن اس پر یہ انکشاف ہوتا ہے، کہ درخت بھی حیوانات کی طرح جاندار ہیں۔ اس وقت دو ذہنی نظامات (یعنی وقوفی میلانات کے نظامات) اس کے ذہن میں مرتبط ہو جاتے ہیں اور اس کے بعد یہ دونوں مل کر ایک واحد بڑا انتظام بناتے ہیں۔ ان میں "جاندار ہستیوں" کا نظام تو محض حیوانات کے تجربہ کا نتیجہ تھا۔ لیکن اب یہ نظام درخت کے نظام کو اپنے آپ میں شامل کر لیتا ہے۔ ذہنی ساخت

اور خاندانی شجرہ نسب کی تمثیل پر ہم کہہ سکتے ہیں، کہ دو مختلف خاندان باہمی ازدواج سے ایک دوسرے کے ساتھ مل جاتے ہیں۔[1]

اسی عمل کی ایک ذرا مختلف صورت کی مثال طبیعیات کے اس نوخیز متعلم میں ملتی ہے جو گیسوں اور مائعات کو مادہ کی مختلف حالتیں سمجھ چکا ہے، لیکن جو اچانک ان مشابہتوں کو معلوم کرتا ہے، جن کی وجہ سے ان دونوں کو بہنے والے مادے کے تحت رکھا جاتا ہے۔ یہاں دو نظامات تھے، جو علی الترتیب گیسوں اور مائعات کے مشاہدات سے تشکیل پذیر ہوئے تھے۔ اب یہ دونوں ایک نئے نظام کی شکل میں آجاتے ہیں۔ اس نظام کی وجہ سے وہ متعلم اس قابل ہوجاتا ہے، کہ بہنے والے مادہ کو ایسا مادہ سمجھے، جس میں وہ خواص پائے جاتے ہیں، جو مائعات اور گیسوں میں مشترک ہیں، اور ان خواص کو نظر انداز کر دے، یا منتزع کرے، جو ان میں مختلف ہیں۔

یا پھر فرض کرو، کہ ایک بچہ جانوروں کے انڈوں اور درختوں کے بیجوں سے واقف ہوچکا ہے، لیکن اس نے ان کی مشابہتوں پر کبھی غور نہیں کیا۔ لیکن ایک دن وہ معلوم کرتا ہے، کہ لفظ "بیضہ" کا اطلاق درخت کے بیج پر بھی ہوتا ہے، یا یہ کہ لفظ "جرثوم" انڈوں اور بیجوں، دونوں کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔ اب اس کے بعد سے وہ لفظ "جرثوم" کو اُن خواص کے بیان کرنے کے لئے استعمال کرے گا، جو انڈوں اور بیجوں میں مشترک ہیں۔

ان تمام مذکورہ بالا مثالوں سے واضح ہے، کہ تمیز کی طرح یہاں بھی زبان بہت اہمیت رکھتی ہے۔ یہ ترقی پذیر ذہن کی رہنمائی ادراکی ترکیب کے اعمال کی طرف کرتی ہے۔ زبان در اصل ہمارے اسلاف کے ذہنی کمالات

---

[1] بعض مصنفین (مثلاً پروفیسر سٹائوٹ) کہیں گے کہ ایک ذہنی نظام دوسرے کا ادراک کرتا ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ یہ طرز بیان موزوں نہیں۔ یہ اس واقعہ کو بیان کرنے کا بہتر طریقہ یہ ہے، کہ موضوع معروض کا ادراک کرتا ہے۔ لیکن اس میں اس بات کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے، کہ ادراک نظامات کے اجتماع کو شامل ہوتا ہے (مصنف)

واکتسابات کی روایتی صورت ہے۔ جن الفاظ کی رہنمائی میں ہم یہ ترکیبیں کرتے ہیں، وہ گزشتہ نسلوں کے اجتہادی ذہنوں کے کمالات واکتسابات کی روایتی صورت ہے۔ جن الفاظ کی رہنمائی میں ہم یہ ترکیبیں کرتے ہیں وہ گزشتہ نسلوں کے اجتہادی ذہنوں کے کمالات واکتسابات کے جامع ہوتے ہیں، اور ان نسلوں میں سے ہر ایک نے اس ترکیب کو کسی خودمختار، اور اجتہادی، ادراک سے حاصل کیا تھا۔ اس قسم کے اجتہادی ادراک کی قدیم مثال نیوٹن کا یہ انکشاف ہے کہ زمین کے گرد چاند کی گردش، اور اوپر کی طرف سے نیچے گرنے والی چیز کی حرکات جوہراً مشابہ ہیں۔ اس لئے بظاہر غیر مشابہ مظاہر کی ان دونوں قسموں کو "کشش ثقل" کا نام دیا۔ اس نام کی وجہ سے ہم لوگ اس کے اصلی خیال کا اعادہ کر سکتے ہیں، اور اپنی ذہنی ساخت میں اسی قسم کی ترکیب کر سکتے ہیں۔

ماحصل اس تمام تقریر کا یہ ہے، کہ ادراکی ترکیب کا عمل ذہنی ساخت، اور اس زبان میں سادگی پیدا کرتا ہے، جو اس ساخت کی گویا شبیہ ہے۔ اس سادگی کی وجہ سے یہ دونوں تفکر کے اور زیادہ کامیاب اور موثر آلات بن جاتے ہیں۔ بجائے اس کے، کہ ہر اس صنف اشیا کے لئے ایک الگ نام، اور ایک الگ میلان ہو جو جوہراً مشابہ ہیں (یا جو ہماری عملی ضروریات کے لحاظ سے ایک ہی ہیں) ہمارے لئے بڑے اصناف کے نام اور ذہنی نظامات مہیا ہو جاتے ہیں، اور یہ بڑی اصناف ایسی ہوتی ہیں، کہ جن کے ارکین کی باہمی مشابہت کم بدیہی، یا بلاواسطہ، اور عملی طور پر کم اہم ہوتی ہے وحشی انسانوں نے عالم حیوانی کا جو اصطفاف کیا تھا، اس میں اسی طریقہ سے ترمیم و اصلاح کی گئی، اور اسی ضمن میں بہت تجانسات کا انکشاف ہوا، یہاں تک کہ موجودہ علمی اصطفاف پیدا ہوا۔

علہ ۔ریڑھ دار جانوروں کی کھوپڑی کی قطعی صورت، اور ریڑھ کی ہڈی سے اس کی مشابہت، کان کے سوراخ اور گلپھڑے کی دراز سے اس کی مشابہت، اگلی ٹانگوں، بازوؤں اور پروں، کی مشابہت، کا انکشاف اس کی مثالیں ہیں۔ کھوپڑی کی قطعی صورت کا ادراک گوئیٹے کی جدت معلوم ہوتی ہے (مصنف)

مختصر یہ کہ ادراکی ترکیب بصیرت کی اعلیٰ ترقی کے لئے بہت اہم عمل ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ اس سے متعاقب تمیزوں کے ذریعے ذہنی ساخت کے تفرق کے عمل کی ناکامیوں اور اس کے نقائص کی اصلاح ہوتی ہے۔ تمیز تو وہ عمل ہے جس سے فروق و اختلافات کا انکشاف ہوتا ہے اور ادراک وہ عمل ہے جس سے مشابہتیں منکشف ہوتی ہیں۔

روایتی تلازمی نفسیات بھی ادراک کی نہایت بھونڈے طریقے سے قائل ہے۔ اس میں اس کا نام "تلازم بالمشابہت" ہے۔ پروفیسر اسٹائٹ نے نہایت وضاحت سے ثابت کیا ہے کہ اس اصطلاح میں دو ایسے مختلف اعمال گڈمڈ کئے گئے ہیں کہ جن کی عقلی قیمت بالکل غیر مساوی ہے۔ اس نے ان میں سے ایک کے لئے تو "احیا بالمشابہات" کا نام تجویز کیا ہے اور دوسرے کے لئے "احیائے مشابہات" کا۔ مقدم الذکر تو بہت کثیر الوقوع ہے۔ موخرالذکر بالجوہر ادراکی ترکیب کا وہ عمل ہے جس پر ہم غور کر رہے ہیں۔ یہ علمی انکشافات و اختراعات کا بڑا آلہ ظرافت و استدلال کا جوہر اور شعر کی جان ہے۔ اسی عمل سے تمام بعید مشابہتیں، تمام تمثیلات، تجانسات، تشابیہ اور استعارات، منکشف ہوا کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ ذہن کے تمام علمی اعمال کا لازمی جزو ہے۔[۳]

---

۱ "Reproduction by Similars"

۲ Reproduction of similars

۳۔ اس عمل کی قابلیت، یا اس کی سہولت، ایک خلقی عطیہ ہے، جس کے لحاظ سے افراد بہت مختلف ہوتے ہیں۔ اگر یہ کافی اعلیٰ درجہ میں موجود نہ ہو تو پھر کوئی شخص بھی کوئی مجتہدانہ کام نہیں کر سکتا۔ وہ علم کی پوٹلی تو بن جائے گا، لیکن وہ صاحب بصیرت، یا مخترع یا شاعر، یا کسی اور لحاظ سے خلاق، نہ بن سکیگا۔ ڈاکٹر میکسول گارنٹ (Dr. Maxwell Garnet) نے اس عقیدے کی تائید میں ایک عجیب و غریب ریاضیاتی دلیل پیش کی ہے کہ یہ تمام اعمال ہماری ساخت و ترکیب کے ایک واحد عنصر یا اس کو ایک واحد خصوصیت پر موقوف ہوتے ہیں (مصنف)

ہم اس کے عمل کی ایک سادہ مثال بیان کریں گے، جس کو سٹاؤٹ نے اپنی اصطلاح "احیائے مشابہت" کی اباحت ثابت کرنے کے لئے استعمال کیا ہے۔ فرض کرو، کہ تم ایک اجنبی شخص الف سے ملتے ہو۔ اس کو دیکھ کر تم کو فوراً اپنے دوست ب کا خیال آتا ہے، جو الف کا ہم شکل ہے۔ یہ "احیائے مشابہات" کی صورت ہوگی۔ بہت ممکن ہے، کہ یہ مشابہت بہت بڑی اور بدیہی ہو۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ الف اور ب دونوں یک چشم ہوں۔ اس صورت میں الف کو دیکھ کر تم کو ب کا خیال آنے کے لئے کسی دقیق ادراکی عمل کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ مشابہت نازک ہو۔ چنانچہ ممکن ہے کہ ان دونوں میں لب و لہجہ، یا دوران گفتگو میں سر کی حرکت، کی مشابہت ہو کہ جس کو تم شائد آسانی سے معلوم نہیں کر سکتے۔ لیکن باوجود اس کے الف کو دیکھتے ہی تم کو ب کا خیال آجاتا ہے۔

برعکس اس کے اگر الف کو دیکھ کر تم اس کو ب سمجھو، اور اس کو اسی خیال سے خطاب کرو، تو یہ اس بات کا نتیجہ ہوگا، کہ تم تمیز نہ کر سکے، اور اس لئے الف کو دیکھنے کا تم پر وہی اثر ہوا، جو ب کے دیکھنے کا ہوتا۔ ایک حد تک تو ادراکی سطح پر تمام تلازم احیا بالمشابہات کی مثال ہے، کیونکہ جب تم ایک ہی شخص دیا شئے، کو مختلف مواقع پر دیکھتے ہو، اس کی شناخت کرتے ہو، اور اس کا نام لیتے ہو، تب بھی ہر موقع پر احساسی ارتسام ایک ہی جیسا نہیں ہوتا۔ احیاء بالمشابہات ان دو چیزوں کا یکے بعد دیگرے محض احیاء کرتا ہے جو ذہن میں پہلے ہی سے متلازم ہو چکی ہیں۔ لیکن احیائے مشابہات ان چیزوں کو جمع کرتا ہے، جن پر اس سے قبل مجتمعاً فکر نہیں کیا گیا۔

اب قابل غور بات یہ ہے، کہ ادراک دو طریقوں سے کام کرتا ہے۔ ایک طریقہ تو احیاء مشابہات کا ہے۔ مثلاً جب الف کو دیکھ کر تم کو صراحتہً ب، یا افراد انسانی کی ایک ایسی جماعت، کا خیال آئے، جو کسی جسمانی، یا اخلاقی،

یاکسی اور صفت کے اعتبار سے الف کے مشابہ ہے، یا جب ایک نازک اندام دوشیزہ کی آنکھیں نرگس کی یاد تازہ کریں، یا جب ایک شاعر دل مجنوں پر کے آبلہ کو لیلیٰ کے محمل سے تشبیہ دے[1]۔ ہم اپنی روزمرہ بول چال میں اس قسم کی ہزاروں مشابہتیں استعمال کرتے ہیں۔ لیکن جو مشابہتیں کہ تشابیہ و استعاروں میں استعمال کی جاتی ہیں، ان میں سے ہر ایک کو پہلے کسی اجتہادی ذہن نے احیائے مشابہت کے عمل سے معلوم کیا تھا، اور یہ عمل، باعتبار اس اثر کے جو اس کا ذہنی ساخت پر ہوتا ہے، نظامات کی ادراکی ترکیب کا عمل ہے۔

یہی عمل اس عمل میں بھی شامل ہوتا ہے، جسے "مجرد تصورات کی تشکیل" کہا جاتا ہے۔ کسی چیز کی ایک صفت ایک ایسی غیر مشابہ چیز کی طرف اشارہ کرتی ہے، جو بھی، یا اس کے مشابہ صفت رکھتی ہے۔ ہم اس صفت کو منتزع کر کے اس کو ایک نام دے دیتے ہیں، اور اس طرح ہم اس صفت پر، تمام مخصوص اشیا سے علیحدہ ہو کر، فکر کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں، مثلاً نزاکت، عورت، مکان، یا شعر کی۔ بہت سی مختلف اشیاء میں سے مشترک صفت کی تجرید، اور نام کی مدد سے بحیثیت مفکور فکر، اس کا استقلال، ادراکی ترکیب کے عمل کی تکمیل ہے۔ یہ مجموعی عمل نشوونما کے تینوں اعمال، یعنی تمیز، ادراک اور تلازم، کو شامل ہوتا ہے۔ جب ہم "نزاکت"، یا "نازک" کا سا مجرد لفظ استعمال کرتے ہیں، تو اس لفظ کے معنوں کی تعیین میں ان اشیا کے متعلق ہمارا تمام تجربہ حامل ہوتا ہے، جن میں ہم نے اس صفت کو معلوم کیا تھا، یا جنہوں نے اس صفت کی وجہ سے ہم پر اثر کیا تھا۔ بالفاظ دگر جو مختلف ذہنی نظامات، کہ اس صفت والی اشیا کے تجربے سے قائم ہوئے تھے، اور جن کو ادراکی ترکیب نے ایک واحد طبیعی نظام کی صورت دی تھی، وہ سب مل کر اب ایک نظام کی صورت میں کام کرتے ہیں۔

جب ہم کوئی لفظ استعمال کرتے ہیں، یا اس کو پڑھ کر، یا سن کر اس کے معنی سمجھتے ہیں، تو یہی نظام عمل کرتا ہے۔ اس کا یہی عمل، اس کی یہی فعلیت اس لفظ

---

[1] دل مجنوں پہ آبلہ لیلے۔ اک نمونہ ہے تیرے محمل کا (الکزینڈر ہیڈ دبے آزاد) مترجم

کا "معنی" ہے۔ اس کے لئے کسی مخیلہ کا ہونا ضروری نہیں، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ جن اشیا میں یہ صفت پائی گئی تھی، ان میں سے کوئی ایک (یا یکے بعد دیگرے بہت سی) شعور میں نمودار ہو جائے۔ لیکن یہ اس وقت ہوتا ہے، جب ہم اس لفظ پر کچھ دیر غور کریں، اور اس کے معنوں کی توضیح کریں۔ زبان کے روزمرہ استعمال میں اکثر تو یہ ہوتا ہے کہ ہم ان الفاظ کے معنی پکڑ لیتے ہیں، اور ان الفاظ کو ان کے معنوں کے وقوف کے ساتھ مناسب طور پر استعمال کر لیتے ہیں، اور اس اثنا میں عینی اشیا کی کوئی شبیہ ہمارے ذہن میں قائم نہیں ہوتی۔ یعنی یہ کہ ان مجرد صفات پر فکر کرنے میں ذہنی ساخت کے ایک بڑے حصے میں فعلیت ہوتی ہے، لیکن اس فعلیت کے ساتھ وہ عینی اشیا شعور میں نہیں آتیں، جن میں سے یہ صفت منتزع ہوئی ہے۔ ہم اقبال کا یہ شعر سنتے ہیں:—

اڑ بیٹھے کیا سمجھ کے بھلا طور پر کلیم   طاقت ہو دید کی تو تقاضا کرے کوئی

اور کم و بیش صحت کے ساتھ اس کے معنی سمجھ لیتے ہیں، اگرچہ "طاقتِ دید"، بلکہ کہنا چاہئے کہ ہر قسم کی "طاقت"، چشمِ ذہن کے سامنے نہیں لائی جا سکتی۔ واقعہ یہ ہے کہ اس کے معنوں کو سمجھنے کے لئے ہم کو اس بات کی ضرورت بھی نہیں پڑتی، کہ ہم اس کی بصری تصویر قائم کریں۔

یہاں ہم کو اس واقعے کی جھلک دکھائی دے جاتی ہے، کہ اگر ہم مجرد الفاظ کے ذریعے سے کسی مسئلے پر گفتگو کرتے ہیں، تو ذہنی ساخت کے ایک حصے میں فعلیت پیدا ہو جاتی ہے، اور یہی حصہ ہمارے تفکر کے آئندہ راستے کی تعیین کرتا ہے، لیکن اس میں شعور کے سامنے اُن تمثالات کو پیش نہیں کرتا، جو اِن مجرد الفاظ کے معنوں کی توضیح کے وقت پیدا ہوتیں۔

مختصراً یہ ہے ماہیت، اور یہ ہیں نتائج ہمارے صریحی ادراک کے۔ لیکن ادراک بصیرت کی نچلی سطح پر، ضمنی صورت میں بھی عمل کرتا ہے۔ اس قسم کا ادراک بھی بہت اہم اور نازک ہوتا ہے۔ اس کی توضیح کے لئے ہم ایک اجنبی الف کے ملنے کی مثال کی طرف عود کریںگے۔ اس کو دیکھ کر تمہیں اپنے کسی دوست کا خیال نہیں آتا۔ لیکن پھر بھی اس کی طرف سے تم کو ایک غیر معروف قسم کا ارتسام

حاصل ہوتا ہے۔ ممکن ہے، کہ تم کہو کہ "میں اس شخص پر کبھی اعتماد نہ کروں گا"۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تم یہ الفاظ تو نہ کہو، لیکن اس کے ساتھ اس طرح کا سلوک کرو، جو ان الفاظ کے مفہوم کے مطابق ہو۔ اس صورت میں کوئی صفت، اور احساسی ارتسامات کا کوئی نازک اجتماع، تم پر اثر کرتا ہے، جس کی وجہ سے تم اس کے جواب میں ایسا ردعمل کرتے ہو، جس کو تم نے ان لوگوں کے اعمال کے تجربہ کی بنا پر سیکھا ہے، جو احساسی اشاروں کے ایسے ہی اجتماعات ظاہر کرتے ہیں۔ بہت ممکن ہے، کہ دیگر اشخاص کے استفسار پر بھی تم اس کی چال ڈھال نشست و برخاست، یا لب و لہجہ میں کوئی ایسی بات بیان نہ کر سکو، جو تم پر یہ اثر پیدا کرتی ہے، یا تم اس صفت کا الفاظ کے ذریعہ بیان نہ کر سکو، جس کا تم اس طرح جواب دیتے ہو۔ یہ اثر ایک ترکیبی نتیجہ ہے، تم اس کا تجزیہ نہیں کر سکتے، اور نہ اس کی شرائط بیان کر سکتے ہو۔ لیکن باوجود اس کے ہو سکتا ہے، کہ یہ قوی اور معیّن ہو، اور اس شخص کے ساتھ تمہارا سلوک اسی کے مطابق ہو۔ دوسرے اشخاص کے ساتھ اس کی مشابہت، یا مماثلت، اس قدر نازک اور دقیق ہے، کہ تم نہ اس کی تحلیل کر سکتے ہو، نہ تجرید۔ لیکن باوجود اس کے یہ تم پر اثر کر کے تمہارے طلبی جذبی ردعمل کو معیّن کرتی ہے۔

میرے نزدیک اسی ضمنی ادراک کو صحیح معنوں میں "وجدان"[عله] کہنا چاہئے۔ بعض ذہنوں میں مجرد تفکر کی صلاحیت نہیں ہوتی، اور نہ وہ مجرد تصورات کو زیر تصرف لا سکتے ہیں۔ لیکن یہ ذہن بھی نہایت نفاست کے ساتھ اس طرزِ عمل کو اختیار کر لیتے ہیں۔ یعنی ان کے متعلق یہ کہنا غلط نہیں ہوتا ہے، کہ وہ صاحب وجدان ہیں۔ مجھے کسی ایسے ذہنی وظیفہ کا علم نہیں، جس پر اس اصطلاح کا صحیح معنوں میں اطلاق ہو سکے، اور عام محاورہ میں میرا خیال ہے، کہ یہ اصطلاح اسی قسم کے ذہنی عمل کو متضمن ہوتی بھی ہے۔ بعض عورتوں میں تو یہ بدرجہ اتم ہوا کرتا ہے۔ بہت چھوٹے چھوٹے بچے بھی، جن کو زبان پر کچھ یونہی سی قدرت حاصل ہوتی ہے، اس سے بہرہ ور معلوم ہوتے ہیں۔ پھر اعلیٰ حیوانات، مثلاً کتے، بلی میں بھی یہ بالکلیہ مفقود

عله Intuition

نہیں ہوتا۔ فرض کیا جا سکتا ہے، کہ ان میں یہ بصورت اس جرثوم کے ہوتا ہے، جس سے مجرد تفکر کی قابلیت ترقی پاتی ہے۔

متعلم کو اس بات کا خیال رکھنا چاہئے، کہ تقریباً تمام صورتوں میں وہ مشابہت جو وجدانی تفہیم (ضمنی ادراک) کو معین کرتی ہے، یا صریحی ادراک (احیائے مشابہات) میں منکشف ہوتی ہے، وہ صورت، یا اجتماع کی مشابہت ہوتی ہے، نہ کہ محض احساسی کیفیات کی۔ ادراک کے باب میں میں نے دکھایا ہے، کہ تمام شئے مدرکہ کی صورت اس شئے کے مختلف حصوں کے معنوں کو معین کر سکتی ہے۔ چنانچہ مختلف مکانی اضافات کا ادراک اس کی مثال ہے۔ کل کی صورت یا معنوں، کا جزو کے معنوں پر یہی اثر "اضافی تلمیح"[۱] کہلاتا ہے۔ تمام شئے کی صورت گویا وہ چیز ہے، جسے "اعلیٰ قسم کی شئے"، یا ایک "صوری کیفیت"[۲] کہا گیا ہے۔ ان ہی صورتوں یا "اعلیٰ قسم کی اشیا" کی مشابہتیں ہی زیادہ تر ادراک کی تعیین کرتی ہیں۔ چنانچہ ہو سکتا ہے، کہ ایک شعر، یا نظم، سے ہم کو کوئی دوسرا شعر، یا دوسری نظم، یاد آجائے، جس کے الفاظ و معانی بالکل مختلف ہوں۔ لیکن بحر کی مشابہت اس تذکر کا باعث ہوتی ہے۔ اسی طرح ممکن ہے، کہ ایک ڈراما (یا ناول، یا سوانح عمری) کی یاد دلائے، نہ اس وجہ سے ان دونوں میں افراد قصہ ایک ہی ہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ بلحاظ عام صورت، یا پلاٹ، یہ مشابہ ہیں۔ نظام اضافات دونوں میں یکساں ہے، اگرچہ تمام تفاصیل اور واقعی اضافات، بالکل مختلف ہیں۔ ایک نئی تشبیہ، یا تمثیل، ظاہر ہے، کہ اضافی تلمیح اور ادراک کے تعاون کا نتیجہ ہوتی ہے۔ چنانچہ پلگرمز پروگرس[۳] میں ادراک نے جان بنین[۴] کو سمجھایا، کہ ایک عیسائی کی زندگی اور

---

[۱] Relative Suggestion

[۲] "Form-quality"

[۳] Pilgrim's Progress

[۴] John Bunyan

ایک غیر ملک کے ایسے سفر میں بہت مشابہت ہے جو مشکلات اور خطرات سے پُر ہو۔
اس کے بعد اضافی تلمیح نے اس سکیم کے مطابق قصہ کی تکمیل کی جو دونوں ٹکڑوں میں
مشترک تھی

ہم نے اس وقت تک نشو و نما کے دو اعمال ' تمیز اور ادراک ' پر بحث کی ہے۔ یہی
ذہن کی منطقی ساخت کا باعث ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ذہن کی یہ ساخت ایسی ہوتی ہے،
جو عالم اشیا یا وصفات اور ان کی مشابہتوں اور ان کے اختلافات کی ہو بہو شبیہ ہوتی ہے۔
جس ذہن میں کہ صرف ان دو اعمال سے ترقی ہوئی ہے وہ ماہیت اشیا ' ان کی مشابہتوں
اور ان کے اختلافات سے واقف ہوگا ' اور ان کے اضافات کی نسبت منطقی بحث کر سکے گا۔
لیکن یہ عینی اشیا کے درمیان زمانی و مکانی اضافات سے بالکل بے بہرہ رہے گا ' یعنی یہ
کہ اس کو واقعات کی تاریخی ترتیب کا علم نہ ہوگا۔ یہ تاریخی علم تلازم کا نتیجہ ہوتا ہے۔ تلازم منطقی ساخت کے
میلانات کو روابط در روابط کے ایسے نظام کے ذریعہ مربوط کرتا ہے جس میں تاریخی اضافات
مدرکہ کا عکس دکھائی دیتا ہے

تلازم کے زیر اثر ذہنی ساخت کی نشو و نما

قدیم تلازمی نفسیات نے تلازم کی تمام مزعومہ صورتوں کو تلازم بالتعاقب فی الزمان[1]
یا مقارنتِ زمانی[2] کی صورت میں تحویل کر دیا تھا ' اور واقعہ بھی یہی ہے کہ یہی تلازم کی اساسی
صورت ہے۔ اس کے علاوہ ' تلازمی نفسیات نے اسی کو ذہنی نشو و نما کا واحد طریقہ بتلایا۔
اس کے نزدیک ذہنی ترقی کا عالمگیر ضابطہ یہ تھا کہ " تصورات " یا ارتسامات ' جو ایک
دوسرے کے فوراً بعد ظاہر ہوتے ہیں ' باہم متلازم ہو جاتے ہیں ' اور جس قدر کثیر الوقوع
ان کا یہ تعاقب ہوتا ہے ' اسی قدر گہرا اور مضبوط ان کا تلازم ہو جاتا ہے۔ پھر یہ ثابت

---

[1] Association by Succession in time

[2] Temporal contigiuity

کرنے کی بھی کوشش کی گئی تھی کہ تمام تلازم در اصل ایک خاص سلسلۂ حرکات کے اعادے کی بنا پر جسمانی عادات کے قائم کرنے کا عمل ہے۔ میں نے باب دہم میں کہا ہے کہ ہم کو اس کوشش کو مشتبہ نظروں سے دیکھنا چاہئے، کیونکہ یہ ایسی کوشش ہے، جس میں تلازم کے مسائل میں بالکل بے جا طور پر سادگی پیدا کی گئی ہے۔ وہاں میں نے تشکیلِ عادات اور تلازم بالمعنی میں فرق کی توضیح کی ہے، اور موخر الذکر کی بے انتہا زیادہ موثریت و کامیابی کو ثابت کیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہاں میں نے اس بات کو بھی تسلیم کیا ہے، کہ جس چیز کو ہم تعلم بالتلازم کہتے ہیں (مثلاً ایک شعر کا تعلم) اس کے بڑے حصہ میں یہ دونوں اسباب، مختلف درجوں میں عمل کرتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ایک طرف اس میں حقیقی فکری جزو، یا تلازم بالمعنی، ہوتا ہے، اور دوسری طرف عادتی جزو۔

کسی لفظ کا تلفظ آلات تکلم کی عادت کی کارفرمائی کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہ عادت اعادہ و تکرار سے اکتساب کی جاتی ہے۔ تکلم کی قابلیت اسی قسم کی بہت سی عادتوں کی تشکیل پر دلالت کرتی ہے۔ لیکن عقلمندانہ تکلم میں صرف یہ حرکی مشینیں ہی کام نہیں کرتیں جس تربیت سے کہ ان مشینوں میں فعلیت پیدا ہوتی ہے، اس کی تعیین معنوں کے عمل سے ہوتی ہے، چنانچہ کسی شعر کو باآواز بلند پڑھنے میں یہی ہوا کرتا ہے۔ اور "معنوں کے عمل" کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذہنی میلانات کام کرتے ہیں، جو قصداً یا طلباً باقی رہتے ہیں۔ چنانچہ ایک عام شعر:-

تعریف اُس خدا کی جس نے جہاں بنایا۔ کیسی زمیں بنائی کیا آسماں بنایا

پڑھنے میں دونوں قسموں کے تلازمات کام کرتے ہیں۔ یعنی ایک طرف لفظی حرکی مشینوں کا تلازم کام کرتا ہے، اور دوسری طرف اُن ذہنی میلانات کا تلازم جو اس شعر کی اشیائے مدلولہ کے متقابل ہیں۔

جب مختلف اشخاص یہ شعر پڑھتے ہیں، تو یہ دونوں اجزا مختلف تناسبات میں عمل کر سکتے ہیں۔ ایک کند ذہن اور غبی لڑکا، جس کی عقل مخبوط الحواس کی عقل سے کچھ یوں ہی زیادہ ہے اس شعر کو بار بار پڑھ کر یاد کر سکتا ہے، اور اس کے معنوں کو سمجھے بغیر طوطے کی طرح اس کو دہرا سکتا ہے۔ اس کی یہ حرکت حرکی عادات تکلم کے سلسلے کی کارفرمائی سے بہت کچھ مختلف نہیں[۵۶]۔ برعکس اس کے ایک شخص بصری

۵۶۔ ملاحظہ ہو صفحہ آئندہ

مخیلہ کی مدد سے، یا اس کے بغیر، اس شعر کے معنوں کو سمجھتا ہے۔ یہ شخص ایک ہی دفعہ اس کو پڑھ کر زبانی اس کا اعادہ کر سکتا ہے۔ یہاں مختلف الفاظ کے معنی تعامل کی وجہ سے ایک مجموعی معنی پیدا کرتے ہیں، جس کی وجہ سے یہ سب باہم مربوط ہو جاتے ہیں یہی مجموعی معنی جزئی معنوں، اور ان کے مقابلے کے الفاظ کے احیا کی رہنمائی کرتا ہے۔

مقدم الذکر بچہ اس شعر کے اصلی الفاظ کی بجائے ایسے الفاظ استعمال کر سکتا ہے، جو ان کے ہم آواز ہیں، اور ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی غلطی کو محسوس بھی نہ کرے۔ چنانچہ وہ اس شعر کو اس طرح پڑھ سکتا ہے:۔

تعریف اس خدا کی جس نے جہاں بنایا۔ کیسی جبیں بنائی کیا آستاں بنایا

اس مثال سے معلوم ہوتا ہے، کہ تمام لفظی احیا کی طرح شعر کے احیا میں بھی صرف ایک 'سطح' یا 'قسم' کے تلازمات نہیں، بلکہ کم از کم تین سطحات کے تلازمات کام کرتے ہیں، کیونکہ ایک طرف تو تلازم کے وہ سادہ روابط ہوتے ہیں، جو الفاظ کو بصورت حرکی مشینوں کے مربوط کرتے ہیں اور دوسری طرف معنوں کا تلازم ہوتا ہے۔ ان دونوں کے علاوہ ایک درمیانی سطح کا تلازم ہوتا ہے، جو تمام اجزا کو، معنوں سے قطع نظر کر کے، 'ایک صوری کل' یا 'سکیم' کی صورت میں مربوط کرتا ہے۔ اس طرح جو الفاظ کہ اس سکیم میں چسپاں ہو جاتے ہیں، وہ بجائے اصلی الفاظ کے استعمال ہو سکتے ہیں، لیکن اس کے لئے ضروری ہے، کہ احیا الفاظ کے معنون کے تابع نہ ہو۔ اس قسم کا بے معنی شعر فی الحقیقت اس اضافی تلمیح کی مثال ہے، جس میں ردیف، بحر، اور ترنم، غالب جزو ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ مقابلتاً سادہ مثالوں میں بھی تلازم اور تلازمی احیا ایسے سادہ اعمال نہیں، جو کہ اتصالی مزاحمتوں کی مدد سے سمجھے جا سکیں۔

بہت ممکن ہے، کہ حقیقی ذہنی تلازم اور تشکیل عادات کا فرق محض عصبی نظام

؎ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ بعض بچوں میں اس قسم کے تقریباً 'میکانکی' یا عادی، تلازمات قائم کرنے کی حیرت انگیز قابلیت ہوتی ہے، حالانکہ ان کی عقل بہت زیادہ اعلیٰ نہیں ہوتی (مصنف)

کی سطح کا فرق ہو اور یہ کہ دونوں ایک ہی طرح کی عصبی ساختوں کے تغیرات پر موقوف ہوں۔ لیکن یہ بہت ہی قیاسی سوال ہے۔ اس سوال کا صحیح جواب خواہ کچھ ہی ہو، ہم کو یہ تو ماننا پڑتا ہے کہ ذہنی میلانات و نظامات کا تلازم ذہنی ساخت کے نشو و نما کے لئے حقیقی اور اہم عمل ہے۔

اس میں شبہ نہیں، کہ ہر شخص تاریخی تعاقبات کو دوسروں کے بیانات کی بنا پر بالواسطہ طریقہ سے معلوم کر سکتا ہے۔ لیکن ہم اس قسم کے علم کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔ یہ در اصل ان اصول کی پیچیدہ صورت ہے، جو اس وقت کام کرتے ہیں، جب ہم خود اپنے گزشتہ تجربے کی ترتیب کا علم حاصل کرتے ہیں۔ لہذا ہم کو تلازم کے اس کام پر غور کرنا چاہئے، جو کسی سلسلۂ حادثات کے سادہ بیان میں منکشف ہوتا ہے۔ فرض کرو، کہ ایک گواہ ایک قانونی عدالت میں بیان کرتا ہے، کہ "میں نے ملزم کو اس حالت میں دیکھا تھا، کہ وہ سڑک پر کھڑا ہوا تھا، اور سامنے سے ایک موٹر آرہی تھی۔ اس نے ہاتھ اٹھا کر موٹر کو روکا۔ چنانچہ موٹر رک گئی، اور موٹر چلانے والا باہر نکل آیا۔ ملزم نے اسے گولی ماری، کود کر موٹر میں بیٹھا، اور رہوا ہو گیا"۔

یہ بیان اس بات پر موقوف ہے، کہ حادثاتِ مدرکہ کے تعاقب کا تلازم بالکل صحیح ہے، اور یہ کہ تلازمی احیا کے عمل سے تخیل میں ان حادثات کا اعادہ اسی ترتیب سے ہو رہا ہے، جس میں کہ ان کا ادراک ہوا تھا۔ بالفاظ دگر یہ سادہ تجدید[عله] پر منحصر ہے۔ میں مختلف اشیا پر صرف اس وجہ سے فکر کر سکتا ہوں، یا ان کو تخیل میں لا سکتا ہوں، کہ میرے پاس ضروری و قوفی میلانات موجود ہیں۔ لیکن ان پر اس ترتیب میں تفکر، جو حادثات کی ترتیب کا ہو بہو عکس ہے، زمانی مقارنت کی وجہ سے قائم ہونے والے تلازم کا نتیجہ ہے۔ لیکن یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ صرف یہی تلازم اس کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ یہ طلبی تسلسل کا بھی نتیجہ ہے۔ میں نے ان حادثات کی طرف توجہ صرف اس لئے کی تھی، کہ میں کسی نہ کسی طرح ان میں دلچسپی

عله Redintegration

رکھتا تھا۔ بہت ممکن ہے کہ ملزم کے غیر معمولی کردار پہ مجھے تعجب ہوا ہو اور میں یہ دیکھنے کے لئے کھڑا ہو گیا ہوں کہ یہ آگے کیا کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ ان حادثات کا ادراک مجھے اس صورت میں ہوا کہ یہ ایک سلسلہ کی اہم کڑیاں ہیں کہ جن میں میرے لئے دلچسپی بھی تھی اور معنی بھی۔ یہ طلبی تسلسل تلازمات کے قائم ہونے کی لازمی شرط تھا اور جس قدر گہری میری توجہ اس وقت تھی اسی قدر مضبوط تلازمی روابط اس وقت ہوتے ہیں اور تخیل میں اس سلسلہ کے احیا میں یہ اسی قدر تعین کے ساتھ کام کرتے ہیں۔

ذہنی ساخت و قوفی میلانات کے درمیان اس قسم کے تلازمی روابط سے بھری پڑی ہے اور یہی روابط اس کے گزشتہ تجربات کے زمانی تسلسل کا عکس ہوتے ہیں۔ لیکن اس قسم کا تلازم ترقی کے نسبتہً اعلیٰ درجہ پر کام کرنا شروع کرتا ہے۔ "تصورات" کی زبان میں اس طرح کہا جائے گا کہ تلازم صرف اس وقت کام کر سکتا ہے جب "تصورات" بن چکتے ہیں یعنی یہ کہ جب بہت سے ذہنی میلانات متفرق و منظم ہو کر نظامات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ تلازمی نفسیات کی غلطی یہ تھی کہ اس نے "تصورات" کو بنانے کا کام بھی تلازم ہی کے سپرد کر دیا تھا۔

تلازم کوئی نئی چیز پیدا نہیں کرتا۔ یہ سابقاً متشکل "تصورات" یا میلانات کو باہم مربوط کر دیتا ہے۔ "سابقاً متشکل" سے ہماری مراد یہ ہے کہ عمل تمیز اس میں پہلے ہی تفرق پیدا کر چکا ہے اور عمل ادراک ان کو منطقی صورت میں منظم کر چکا ہے۔ یہ بہت سے میلانات کے درمیان تعلقات در تعلقات کا ایک نہایت گھنا جال بنتا ہے۔ یہ تعلقات پیدا کرنے والے دھاگوں کا ایک جال ہوتا ہے جس کا بانا تانے کی نال بناتی ہے۔ یہ نال اس ذہنی ساخت کے تانے میں ادھر سے اُدھر اور اُدھر سے ادھر آتی جاتی ہے جو میلانات کے روز افزوں نظامات سے بنتی ہے۔ اس طرح یہ تمام دھاگے ایک مربوط بناوٹ کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔

اس تعلق پیدا کرنے والے دھاگے میں کسی احساسی ارتسام یا ادراک سے کسی ایسے مقام پر تعلیت پیدا ہو سکتی ہے جو زمانہ ماضی کے کسی لمحے کا

مقابل ہے۔ پھر سادہ ترین صورتوں یعنی سادہ تجدید میں یہ ایک فیوز[1] کی طرح عمل کرتا ہے، جو ایک مقام پر جل کر شعلے کو صرف ایک سمت میں یعنی ماضی سے حال کی طرف ایصال کرتا ہے، اور راستے میں تمام میلانات کو یکے بعد دیگرے جلاتا جاتا ہے۔ اس طرح ذہن میں وہ تمام اشیا جو ان کے مقابل ہیں، اسی ترتیب میں آتی جاتی ہیں جس میں ان کا ادراک ہوا تھا، یعنی جس میں کہ نال ان تک پہنچی تھی۔

لیکن تجدید کا یہ عمل بلا انقطاع بہت دیر تک جاری نہیں رہ سکتا ہے۔ اس کے دو وجوہ ہیں۔ (۱) تلازم کا نمونہ بننے میں تجربہ کی نال بار بار ان ہی میلانات کی طرف عود کرتی ہے، اور اس طرح بار بار اپنے پرانے راستے کو قطع کرتی ہے۔ یعنی یہ کہ مختلف متعاقب مواقع پر احساسی ارتسامات مختلف زمانی و مکانی تعلقات میں اسی شئے پر تفکر کی تحریک کرتے ہیں، اور اس طرح تعلقات پیدا کرنے والے دھاگوں یا تلازمات کا بانا بہت الجھ جاتا ہے۔ ہر میلان بہت سے میلانات کے ساتھ متلازم ہو جاتا ہے، اس طرح پھیلنے والا شعلہ، ایک میلان پر پہنچنے کے بعد بہت سے مختلف راستوں میں سے کوئی ایک اختیار کر سکتا ہے۔ اب اگر یہ نال کے اصلی راستے کے علاوہ کوئی اور راستہ اختیار کرتا ہے، تو متباعد احیا[2] کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً ایک ہی شخص زید دو مختلف تعلقات الف اور ب میں میرے تجربے میں آتا ہے۔ اب جب یہ تجدیدی شعلہ میلان زید پر پہنچتا ہے، تو یہ یا تو وہ راستہ اختیار کرتا ہے جو موقعہ الف پر میرے تفکر، یا ادراک کی ترتیب کو مختصر کرتا ہے یا وہ راستہ جو موقعہ ب پر میرے تفکر کا راستہ ہے۔ ایک شخص کا تجربہ جس قدر متنوع ہوتا ہے، اسی قدر کثیر التعداد تلازم کے وہ راستے ہوتے ہیں جو ہر میلان سے پھوٹتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ذہنی ساخت کے واقعات کو اگر ہم شکل کے ذریعہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں، تو یہ شکل بالضرورت ذی ابعاد ثلاثہ ہوگی۔

---

[1] Fuse

[2] Divergent reproduction

ایسی شکل کی مثال وہ جھاڑی ہو سکتی ہے، جس پر مکڑی نے اس طرح جالا تنا ہے کہ جس
کے تار اس جھاڑی کے ایک پتے سے دوسرے پر جاتے ہیں، اور ان پتوں میں سے
ہر ایک، ان ہی تاروں کے ذریعہ، اور بہت سے پتوں سے براہ تعلق رکھتا ہے۔ یہ
وہ اَن گھڑ تصویر ہے، جو ہم ذہنی ساخت اور اس طریقہ کی قائم کر سکتے ہیں، جس سے
منطقی علم کے درخت کی شاخیں کونپلیں اور پتے، تاریخی تلازم کے دھاگوں کی مدد
سے باہم مل جاتے ہیں۔

پھر اس نظام کے عمل میں تلازمی دھاگوں کا تقریباً میکانکی رجحان بھی کلیتہً
آزاد نہیں چھوڑ دیا جاتا، اگرچہ سادہ تذکرہ اسی قسم کے آزاد تلازم کے قریب
ہوتا ہے۔ لیکن جس نسبت سے کہ ہمارا تفکر مقصدی ہوتا ہے، یعنی یہ کہ یہ ایک غائت
کے حصول، یا کسی مسئلہ کے حل کرنے کی کوشش ہوتا ہے، اسی نسبت سے طلب تلازم
میں مداخلت کرتی، اور اس پر متسلط ہوتی ہے۔ یہ بحیثیت انتخاب کرنے والے
سبب کے، ہر اس چیز کے احیا کے مواقع پر زور دیتا ہے، جو ہماری غرض غالب
کے موافق، اور اس کے مفید مطلب ہے۔ چنانچہ ایک سلسلہ حوادث بیان کرنے
میں اگر حق گوئی ہماری غرض ہو، تو ہو سکتا ہے کہ یہ غرض خالص تلازمی احیاء کے
تجدیدی رجحان کی تقویت کرے۔ لیکن تقریباً تمام صورتوں میں کوئی اور
محرک بھی کام کیا کرتا ہے۔ مثلاً یہ کہ جس شخص کے فعل کو ہم بیان کر رہے ہیں،
اس کی عصمت، یا اس کے جرم کو ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں، یا یہ کہ ہم اپنے قصے کو
سامعین کے دلچسپ بنانے کی کوشش کر رہے ہیں، یا پھر یہ کہ واقعہ زیر بحث
میں ہم اپنی اہمیت کو واضح کر رہے ہیں، اور یہ ضروری نہیں کہ ہم اپنے محرکات
سے صراحتہً واقف ہوں۔ انہیں محرکات کی قوت کے مطابق ہم اس طرح
انتخاب، یا حذف کرتے، اور زور دیتے ہیں، کہ ہمارا احیا ایک خاص صورت
اختیار کر لیتا ہے، اور اس طرح ہماری ضمنی غرض کو مدد پہنچتی ہے۔ اگر ہم کو ان
محرکات کے عمل، اور اپنی ضمنی غرض کا علم نہ ہو، تو ہو سکتا ہے، کہ ہم نہایت نیک
نیتی سے ایک ایسا قصہ بیان کر دیں، جو حادثات کی حقیقی ترتیب کو بالکل
بدل دے اور مسخ کر دے۔

مشاکلت ؎

بعض ماہرین نفسیات لاک کا طریقہ "تصورات" اختیار کرتے ہیں، لیکن باوجود اس کے وہ خوب سمجھتے ہیں کہ "تصورات" محض تلازم سے پیدا نہیں کئے جا سکتے، اور یہ کہ ہماری ذہنی زندگی کی ابتدا ایسے متعدد منفرد احساسات، یا سادہ "تصورات" سے نہیں ہوتی، جن کو ہم بعد میں متلازم کر کے مختلف "تصورات" بنا لیتے ہیں۔ ان ماہرین نے مشاکلت کو نشو و نما کا اساسی طریقہ تسلیم کیا۔ خیال یہ تھا، کہ ایک "تصور" یا "درک"، نئے عناصر کے ساتھ مشاکلت اس وقت رکھتا ہے، جب ہم کو کسی ایسی چیز کا ادراک ہوتا ہے، جو کسی مانوس چیز سے مشابہت رکھتی ہے، لیکن بعض حیثیتوں سے اس سے مختلف بھی ہوتی ہے۔ لیکن جب ہم کسی چیز کی سادہ شناخت کرتے ہیں، کہ یہ وہی ہے، تو معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ ذہنی ساخت میں کوئی نشو و نما یا تفرق ہوتا ہی نہیں۔ زائد سے زائد یہ ہوتا ہے کہ سابقاً متشکل ساخت محض مستقل و منجمد ہو جاتی ہے جیسا کہ محض تکراری عمل، یعنی فعل کی سادہ تکرار، اور سادہ احیا، یا تجدید، میں ہوا کرتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر ایک چیز کی شناخت بحیثیت ــــــ اس کے ہوتی ہے، کہ یہ ایک مانوس شئے کے مشابہ ہے، لیکن بعض حیثیتوں سے اس سے مختلف بھی ہے، تو یہ عمل تمیز کا عمل بن جاتا ہے، بشرطیکہ یہ ذہنی نشو و نما کا باعث ہو۔ لہٰذا میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ ہم مشاکلت کو ذہنی ساخت کے ارتقا کا اساسی طریقہ کیوں کر سمجھ سکتے ہیں۔

؎ Assimilation

باب شانزدہم

استدلال اور نظامِ یقینیات

ہم دیکھ چکے ہیں کہ یقین (ایجابی و سلبی) کی حسیت، یا اس کا جذبہ، تصدیق کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اب ہم کو یقینیات پر بحث کرنا ہے کہ یقین بحیثیتِ اسلوبِ تجربہ پر۔ یقین ذہنی ساخت کی ایک پائیدار خصوصیت ہے اگرچہ اس کا مستقل ہونا ضروری نہیں۔ تصدیق ساخت کا وہ تغیر پیدا کرتی ہے جو بصورتِ یقین، اس وقت باقی رہتا ہے جب ہم اس مسئلہ پر غور کرنا ترک کر دیتے ہیں، اور یقین کی حسیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ ادراک بالعموم اور طبعاً تصدیق کو شامل ہوتا ہے اور یہی ادراک یقین قائم کرتا ہے۔ ابتدائی ادراک میں تصدیق محض ضمنی ہوتی ہے، مثلاً اس وقت جب کتا اپنے مالک کو دیکھ کر ہی پہچان جاتا ہے۔ اور جو یقین کہ ابتدائی ادراک سے قائم ہوتا ہے، وہ محض ایک باوثوق پیش بینی ہے، مثلاً اس حالت میں جب کتا اپنے مالک کی آواز سن کر نہایت وثوق کے ساتھ اس کے ظہور کا امیدوار رہتا ہے۔

صریحی تصدیق معیّن یقین کا موجب ہوتی ہے۔ یہ تصدیق شبہ و استفسار کی حالت میں توقف فی الحکم کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یہ حیاتِ ذہنی کی صرف

اس سطح پر پائی جاتی ہے جہاں یقین کا اظہار بصورت قضیے کے ہوسکتا ہے۔ لیکن اگرچہ پوری طرح صریحی تصدیق اور معیّن یقین علی الترتیب ضمنی تصدیق اور محض یادوثوق بیشن بینی سے متمیز کیے جاسکتے ہیں، تاہم ان کے درمیان کوئی بیّن حد حاصل قائم نہیں کی جاسکتی۔ خود اپنے تجربے میں ہم بہت سے درمیانی مدارج معلوم کرسکتے ہیں۔ اگر میں اپنے کسی ایسے دوست کی آواز سنتا ہوں جو عرصہ سے غائب تھا، تو میں فوراً کھڑا ہوجاتا ہوں، اور دیوانہ وار دروازے کی طرف بھاگتا ہوں، بعینہ اس طرح جیسے کہ کتا اپنے مالک کی سیٹی سن کر بھاگتا ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے، کہ بھاگنے کے ساتھ ساتھ میں یہ بھی کہتا جاؤں کہ "ہیں! یہ تو زید ہے!" یہ بھی ممکن ہے کہ کھڑا ہونے سے قبل میں ذرا شبہ کے ساتھ اس کی آواز کو بغور سنوں۔ یہاں یہ مانوس آواز میری توجہ میں لگاؤ پیدا کرتی ہے، اور مجھ میں ایسی حالت کا باعث ہوتی ہے، جسے "یہ کیا ہے؟" کے الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ ایک اور صورت یہ بھی ہوسکتی ہے، کہ میں اپنے شبہ کو اس سوال میں ظاہر کروں، کہ "کہیں یہ زید تو نہیں؟" اور اس کے بعد پھر بغور آواز سنوں اور فیصلہ کروں، کہ "ہاں یہ تو زید ہی ہے!"

مخصوص اشیا کے متعلق ہمارے اکثر یقین براہ راست ادراک کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ بعض تلازمی احیا یا ادراک کی یادداشت سے پیدا ہوتے ہیں، مثلاً اس وقت جب تم سے کسی گزشتہ واقعہ کے متعلق سوال کیا جائے، کہ "کیا وہ چیخ کر بول رہا تھا" یا کیا وہ "کچھ گا رہا تھا؟" اگر تم نہایت وثوق کے ساتھ اس سوال کا جواب "ہاں" یا "نہیں" میں دو، تو یا تو تم اس یقین کا اپنے ذہن میں احیا کر رہے ہو، جو آواز سننے کے وقت صریحی تصدیق سے قائم ہوا تھا، یا تم اس آواز کا احیا کرتے ہو اور اس تذکر پر اپنی صریحی تصدیق مبنی کرتے ہو۔ بالفاظ دگر اب تم اس چیز کو صریحی بنا رہے ہو جو پہلے تمہارے ادراک میں ضمنی تھی، یعنی آواز کی بلندی کا درجہ، یا اس کی موسیقیت۔

ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں، کہ تصدیق، اور وہ یقین، جو اس پر مبنی ہوتا ہے، اطلاع سے بھی معیّن ہوسکتے ہیں۔ اس قسم کی سادہ ترین مثالوں میں دوسرے

شخص کا بیان میری تصدیق کو ادراک، یا تذکر، کے وقت معین کرتا ہے، محض اس وجہ سے کہ وہ صاحب اقتدار ہے اور میں تربیت و اصلاح پذیر۔ یعنی یہ کہ میں اس کے سامنے اپنے آپ کو بالکل ہیچمدان سمجھتا ہوں۔ لہذا جب وہ اپنا کوئی یقین بیان کرتا ہے، تو میرا فروتنی کا ہیجان میری تصدیق کو اس کے بیان کے مطابق معین کرتا ہے۔ یہ "تلمیح" کے اصطلاحی معنی ہیں۔ اس کا اثر تصدیقاتِ تذکر پر بہ نسبت تصدیقاتِ ادراک کے زیادہ ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر سوال کیا جائے کہ "کیا وہ گا رہا ہے" تو تمہارے جواب پر تلمیح کا اتنا اثر نہ ہوگا، جتنا کہ اس وقت ہوتا، جب سوال کیا جاتا، کہ "کیا وہ گا یا تھا؟" لیکن تمام اطلاع احساسی ادراک کے ذریعہ ہوتی ہے[۱] لہذا اگرچہ تلمیح سے تصدیق کی تعیین اکثر یقینیات کا سرچشمہ ہے، تاہم یہ یقینیات، ان یقینیات کی طرح، جو تصدیقات تذکر سے قائم ہوتے ہیں، براہ راست احساسی ادراک سے اخذ کئے جاتے ہیں، اور ان میں ذہنی فعل کے کوئی ایسے اصول شامل نہیں ہوتے، جو احساسی ادراک کے اصول سے مختلف ہوں۔

ایک سادہ لوح شخص کے تقریباً تمام یقینیات ان ہی تین طریقوں میں سے کسی ایک سے احساسی ادراک سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ یا تو ادراک کی تصدیق کا نتیجہ ہوتے ہیں، یا تصدیقاتِ تذکر کا، یا ان تصدیقات کا جو تلمیح پر موقوف ہوتے ہیں۔ لیکن ایک اور بڑا عمل ایسا ہے جس سے یقینیات قائم ہوتے ہیں۔ ہماری مراد استدلال سے ہے۔

ایک ترقی یافتہ ذہن کے عام یقینیات میں سے اکثر ایک ایسے عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ چنانچہ میرا یہ یقین، کہ "نارنگی گول ہے" ادراک کی تصدیق کا نتیجہ ہے، لیکن میرا یہ یقین، کہ "زمین گول ہے" زیادہ تر اطلاع، پر مبنی ہے، اور اگرچہ اصلاً ان اطلاعات کا مجھ پر اثر تلمیح کی وجہ سے ہوا، تاہم استدلالی اعمال سے ان کی تائید، یا تقویت کی گئی تھی۔ لہذا اب میرا یہ یقین کم از کم جزءاً استدلال کا نتیجہ ہے جب تلمیح اور استدلال اس طرح مل کر کام کرتے ہیں تو اس مجموعی عمل کو اصلی معقول

---

[۱] اسوا دور اثری (Telepathiy) اطلاع دہی کے اس کا ذکر ہم اس سے قبل بھی کر چکے ہیں (مصنف)

میں ترغیب کہا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ترغیب کا استدلالی جز وضمنی اور خفی رہے مثلاً اس وقت جب میں کسی دوسرے شخص کے بیان پر صرف اس وجہ سے یقین کر لیتا ہوں کہ میرے نزدیک وہ قابل اعتماد گواہ ہے۔ میں اپنے اس یقین کو استدلالاً ثابت کر سکتا ہوں، اگرچہ میں فی الواقع ایسا کرتا نہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ جز وصریح ہو، مثلاً اس وقت جب وہ اپنے بیان کی تائید میں نہایت پر زور دلائل پیش کرتا ہے۔

استدلال میں ایک خصوصیت ایسی ہے، جو بالکل بجا طور پر ہر نسل میں تعجب واستحسان کو از سر نو پیدا کرتی ہے، یعنی یہ کہ اس کی مدد سے، نئے ادراکات اور احیائی تخیل، یا مخصوص تذکرات، کے بغیر، صحیح یقینیات حاصل ہو سکتے ہیں۔ یہ عمل اس قدر حیرت انگیز ہے کہ فلاسفہ کی ہر نسل نے عقل[1] کو باقی تمام ذہنی وظائف سے علیحدہ کر کے ایک الگ مقام دیا ہے۔ ارسطو نے اپنے عقیدہ "عقل خلاق[2]" سے اس طرز تفکر کی بنا ڈالی۔ اس کے نزدیک یہ کسی بزرگ و برتر ہستی کا عطیہ تھی، اور اس کے مقابلے میں باقی تمام ذہنی اعمال جوہراً جسمانی عضوئے کے وظائف تھے۔ قرون متوسطہ میں اس مسئلہ پر خوب گرما گرم بحثیں ہوئیں، جن کا خاتمہ انیسویں صدی میں ہوا۔ لیکن اس صدی میں ان بحثوں نے ایک نئی صورت اختیار کی۔ فلاسفہ وماہرین نفسیات اس بات پر تو متفق ہو گئے، کہ حیوانات بھی انسانوں کی بہت سی ذہنی قابلیتوں میں شریک ہیں، لیکن بعض مفکرین اپنے اس دعوی پر جمے رہے، کہ حیوانات میں "عقل" (Reason) نہیں ہوتی۔ ان لوگوں کے نزدیک استدلال کا عمل باقی تمام اعمال سے بالکل مختلف تھا۔

پھر فلاسفہ وماہرین نفسیات میں استدلال کی لازمی خصوصیات کی بابت بھی اتفاق نہیں۔ یہ لوگ اب بھی استدلال کی ماہیت کے متعلق ایسے عقائد پیش کر رہے ہیں، جن میں وہی فرق ہے، جو افلاطون، اور یونانی مادئیین میں سے

---

[1] Reason

[2] Creative reason

متقدمین کے نظریوں میں تھا۔ ایک طرف تو وہ لوگ ہیں جن کے نزدیک عقل (Reason) عطیہ الٰہی اور کلیتہً روحانی وظیفہ ہے۔ دوسری طرف صاف گو مادئیین اور زمانہ حال کے تقریباً مادئیین، مثلاً سی اے سٹرانگ[1]، جی سنتایانا[2]، برٹرینڈ رسل[3] اور حقیقیت جدیدہ[4] کے دیگر قائلین ہیں کہ جن میں سے اکثر کے لئے استدلال تلازمی احیا کا ایک محض ملتف عمل ہے اور یہ اصلاً دماغ کے طبیعی کیمیاوی اعمال سے معیّن ہوتا ہے کہ اور یہ اعمال خالصتہً میکانکی قوانینِ عادت کے مطابق ہوتے ہیں۔

نفسیات کے نقطۂ نظر سے استدلال کی بہترین عام تعریف کچھ اس طرح ہوگی:۔

استدلال کا جوہر یہ ہے، کہ تصدیق، اور ایک نیا یقین ان یقینات سے معیّن ہوتے ہیں، جو پہلے ہی قائم ہو چکے ہیں۔ اگر یہ قدیم تعینات صادق ہیں، اور عمل استدلال صحیح ہے، تو نیا یقین بھی صادق ہی ہوتا ہے، اور فعل کے لئے ایک کامیاب رہنما بن جاتا ہے۔ سب سے زیادہ حیرت انگیز صورتوں میں نیا یقین ایک ملتف سلسلۂ اعمال کے ذریعے سے چند سابقاً متشکل تعینات سے ماخوذ کیا جاتا ہے، مثلاً ماہر فلکیات، ایڈمس[5]، اس یقین پر پہنچا، کہ ایک سیارہ جو اب تک نگاہوں سے اوجھل رہا ہے آسمان پر ایک خاص مقام پر دکھائی دے گا، بشرطیکہ ایک کافی طاقتور دوربین سے مدد لی جائے۔

لیکن بعض استدلال بہت سادہ ہوتے ہیں۔ ہم استدلال کی تین بڑی بڑی قسمیں معلوم کر سکتے ہیں۔ (۱) دو خاص یقینات سے ایک تیسرے خاص یقین کی

---

[1] C. A. Strong

[2] G. Santayana

[3] Bertrand Russell

[4] Neo Realism

[5] Adams

طرف استدلال۔ (۲) متعدد یا اکثر خاص یقینات سے ایک عام یقین کی طرف استدلال (۳) ایک عام اور ایک خاص یقین سے ایک خاص یقین کی طرف استدلال۔ ان میں سے پہلی قسم تو استدلال کے اعلیٰ خطاب کا سزاوار نہیں سمجھی جاتی۔ دوسری استقرائی استدلال کہلاتی ہے لیکن بعض منطقی اس کو بھی استدلال کہنا پسند نہیں کرتے۔ تیسری استخراجی استدلال ہے۔ اصلی صحیح اور مکمل معنوں میں اسی کو استدلال کہا جاتا ہے، اور اسی عمل پر ذہن کے تمام اسرار و غوامض کا خاتمہ ہوتا ہے +

اگرچہ استدلال کی یہ تینوں صورتیں سادہ اور عام مثالوں میں بالکل ممیز ہوتی ہیں، تاہم اکثر استدلال میں یہ تینوں صورتیں شریک ہوا کرتی ہیں۔ لیکن ہم اپنی توجہ کو ان ہی تین صورتوں تک محدود رکھیں گے۔ ان صورتوں میں سے ہر ایک کا استعمال یا تو نئی صداقت کے انکشاف کے لئے ہوتا ہے، یا اس صداقت کو ثابت، یعنی کسی ایسے قضیئے کی صداقت پر یقین کی تصدیق کرنے کے لئے ہوتا ہے، جس کو قبول کرنے کی طرف ہم مائل ہیں۔ مقدم الذکر استدلال کا اہم تر استعمال ہے۔ اسے حکمی استدلال[۵۱] کہا جا سکتا ہے۔ موخر الذکر ایک سادہ عمل ہے۔ اسے احتجاجی[۵۲] استدلال کہہ سکتے ہیں۔ لیکن یہاں بھی ان دونوں کے درمیان کوئی بین اور معین حد فاصل نہیں۔

یہاں ہم کو پہلے تو اس دعوی کی ہمیشہ کے لئے تردید کر دینی چاہیئے، کہ استدلال تلازمی احیاء کے سوا اور کچھ نہیں۔ یہ قدیم تلازمی عقیدہ ہے، جو اس عقیدہ کو اپنے ساتھ لئے ہوئے ہے کہ یقین ایک ناقابل انفکاک تلازم ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ تلازم، یہ کسی قدر ناقابل انفکاک کیوں نہ ہو، یقین نہیں ہوتا۔ یہاں میں پھر اس بات پر زور دوں گا، کہ تلازمی احیا تصدیق نہیں، اگرچہ ہو سکتا ہے، کہ یہ تصدیق اور اس لئے یقین، کو معین کرے۔ تلازم کا ضابطہ تو یہ ہے، کہ "یہ اور وہ" لیکن یقین کا ضابطہ یہ ہے کہ "یہ وہ ہے"۔ ذہنی ساخت کے اس نقطۂ نظر سے تلازم ممیز

---

[۵۱] Scientific reasoning

[۵۲] Argumentative reasoning

میلانات کا رابطہ ہے۔ اس کے برخلاف تصدیق یا تو میلانات کے تفرق کا باعث ہوتی ہے، (تمیزی تصدیق، جو صریحی ہونے کی صورت میں سلبی یقین یعنی "یہ وہ نہیں" پیدا کرتی ہے) یا ان کی ترکیب کا (ادراکی تصدیقات) تلازمی نفسیات کی زبان میں کہا جائے گا کہ سیاہ کا "تصور" میرے ذہن میں سفید کے "تصور" کے ساتھ بہت گہرا تلازم رکھتا ہے۔ لیکن مجھے یہ یقین نہیں کہ سیاہ سفید ہے۔ پھر ان دونوں کے تلازم کا کوئی استحکام بھی اس یقین کو پیدا نہیں کر سکتا۔ اسی طرح متعدد گھوڑوں کو میں نے دیکھا ہے کہ ان کی چار ٹانگیں اور ایک دُم ہوتی ہے۔ کوئی گھوڑا میری نظر سے ایسا نہیں گزرا، جو اس سے مختلف ہو۔ لیکن باوجود اس کے مجھے یقین نہیں کہ ہر گھوڑا چار ٹانگیں اور ایک دُم رکھتا ہے۔ اور اگر میرا عقیدہ ہے کہ ہر حیوان گھوڑے کا ایک منہ ہوتا ہے، تو یہ عقیدہ تلازم کا نہیں بلکہ استدلال کا نتیجہ ہے۔

خاص سے استدلال

جب ہم دو خاص یقینات سے ایک تیسرے خاص یقین کی طرف استدلال کرتے ہیں، تو ہمارا ذہنی عمل جو ہر اتخیلی دست درزی، یا اختیار، کا ہوتا ہے۔ مثلاً مجھے یقین ہے، یا میرا عقیدہ ہے، کہ شہر ب شہر الف کے شمال میں ہے، اور یہ کہ شہر ج شہر ب کے شمال میں ہے، اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا ج الف کے شمال میں ہے؟ میں اپنی چشم تخیل کے سامنے ایک نقشہ لاتا ہوں (یہ کسی قدر غیر واضح صورت ہی میں کیوں نہ ہو) اور اس پر ب اور الف، اور ج اور ب کے اضافی مقامات کو معلوم کرتا ہوں۔ اس سے میں فوراً اس یقین پر پہنچ جاتا ہوں، کہ ج الف کے شمال میں ہے۔ یہ استدلال کی ایک سادہ صورت ہے، جس کا اطلاق زمانی، مکانی، یا کیفی، ترتیب کے تمام مسائل پر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ روزمرہ زندگی میں ہم گزشتہ

حادثات کا زمان میں اضافی مقام اسی طرح معین کیا کرتے ہیں۔

قابل غور بات یہ ہے، کہ ذہن میں دو ہم زمان یقینات کا ہونا ہی تیسرے یقین کو پیدا کرنے کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ جب تک کہ یہ سوال پیدا نہیں ہوتا، اور میں اس کا جواب دینے کی خواہش نہیں کرتا، اس وقت تک نہ کوئی تصدیق صورت بند ہوتی ہے، نہ یقین قائم ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ قائم ہو جائے، تو پھر یہ اتنا ہی راسخ ہو جاتا ہے، جتنا کہ مقدم یقینات تھے۔

سلسلہ دار ترتیب کی تصدیقات کے قریب قریب عینیت کی وہ تصدیق ہے، جو گزشتہ یقینات سے اخذ کی جاتی ہے۔ مثلاً میرا ایک حکیم دوست، الف، ایک دن کہتا ہے، کہ اس کا سب سے پہلا مریض وہ تھا، جس کو جنونِ سکری[1] تھا۔ دوسرے دن میرا معتمد علیہ وکیل، ب، کہتا ہے، کہ وہ الف کا مریض تھا۔ میں (ترغیب سے) ان دونوں بیانات کو صحیح مانتا ہوں۔ یہ دونوں یقینات میرے ذہن میں بغیر کسی تعامل کے باقی رہتے ہیں۔ لیکن ایک دن ایک تیسرے شخص کے قول کی وجہ سے مجھے اپنے وکیل کی قابلیت اعتماد میں شبہ ہو جاتا ہے۔ اسی وقت، یا ممکن ہے، کہ بعد میں کسی وقت، بالکل غیر مترقب طور پر مجھے متحقق ہوتا ہے، کہ ب کو جنونِ سکری کا مرض تھا۔ یہاں میں نے دو سابقاً ہم زمان یقینات سے ایک تیسرا یقین منتج کیا ہے۔ اس قسم کے اعمال خفیہ پولیس والوں کے لئے بہت مفید ہوتے ہیں۔

کہا جا سکتا ہے، کہ یہ محض بالواسطہ تلازم کی ایک مثال ہے۔ میرا وکیل کا "تصور" اور جنونِ سکری کا "تصور"، دونوں، ڈاکٹر الف کے پہلے مریض کے "تصورات" کے ساتھ متلازم ہیں۔ اس مشترک تلازم کی وجہ سے یہ دونوں یکے بعد دیگرے میرے شعور میں آتے ہیں، اور اس طرح متلازم ہو جاتے ہیں۔ لیکن یہ عمل دو حیثیتوں سے تلازم سے مختلف ہے، اور اس میں تلازم کے علاوہ کچھ اور بھی شامل ہوتا ہے۔ اول تلازم تصدیق نہیں۔

---

[1] Dipsomania

ہو سکتا ہے کہ وکیل اور جنونِ سُکری میں بہت ہی گہرا تلازم ہو (شائد اس وجہ سے کہ اس کا بیٹا، یا اس کی بیوی کو بھی یہی مرض ہے) لیکن باوجود اس کے مجھے یہ یقین نہ ہو کہ اس کو بھی یہ مرض تھا۔ دوم یہ عمل بے انتہا انتخابی ہوتا ہے۔ یہ دونوں یقینیات صرف اس وجہ سے مجتمع ہوتے ہیں کہ مجھ میں اس سوال کا جواب معلوم کرنے کی خواہش پیدا ہوئی ہے کہ "کیا وہ قابلِ اعتماد ہے؟" اس لحاظ سے "اختبار" کا ذہنی عمل جوہراً اختباری مشاہدہ سے مختلف نہیں۔ چنانچہ ممکن ہے کہ اس سوال کے جواب کو معلوم کرنے کے لئے میں نے وکیل کی خاص نگرانی شروع کی ہو۔ دونوں صورتوں میں خواہش میرے ذہنی عمل کی رہنمائی کرتی ہے، اور یہ عمل میری غرض کے مطابق انتخابی ہوتا ہے۔ دونوں کے دونوں "سعی و خطا" کے اعمال ہوں گے، لیکن ان میں سے کوئی بھی کلیتہً بے تکا نہ ہوگا، بعینہ اس طرح جیسے کہ اس جانور کی حرکات جو پنجرے میں سے نکلنے کی کوشش کر رہا ہے کلیتہً بے تکی نہیں ہوتیں، بلکہ انتخابی ہوتی ہیں کیونکہ یہ بیقصدی ہیں۔ پھر ان کی کامیابی اور موثریت، اور مناسب واقعات کی طرف میری رہنمائی کرنے میں اس انتخابیت کی کامیابی اور موثریت میں نسبت مستقیم ہوا کرتی ہے۔ یہ مناسب واقعات ایک صورت میں تو وہ ہوتے ہیں، جو پہلے میرے مشاہدے میں آچکے ہیں، یا جن پر مجھے پہلے ہی سے یقین ہے، یا دوسری صورت میں یہ مشاہدے کے نئے واقعات ہوتے ہیں چنانچہ ڈاکٹر ہاگنا نو لکھتا ہے:۔

"خیالات کا سادہ میکانکی تلازم . . . . . اس تلازم کی ذرا بھی توجیہ نہیں کر سکتا، جس کی ایک خاص راستے کی طرف رہنمائی کی جاتی ہے، اور جو استدلال کو مرکب کرتا ہے۔ تلازمی بے ترتیبی و بدنظمی، یعنی خیالات کی خود رو اور طبعی ناموافقت کے نظم و ترتیب، ربط و ضبط، اور موافقت و مطابقت میں تبدیل ہونے کے لئے اس کے علاوہ کچھ اور بھی درکار ہوتا

---

[1] (Reginano) اس کا خیال ہے کہ تمام استدلال اسی طرح کا ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ یہ تخیلی اختبار ہوتا ہے (مصنف)

ہے۔ یہی "کچھ اور" عین تاثریت ہے۔ خود جیمس مل ..... کا یہ خیال تھا، کہ عمل فکر کی موافقت و مطابقت کی توجیہ کے لئے چار و ناچار اس کو ماننا پڑا، کہ تمام عمل کے دوران میں غایت کا خیال غالب اور متصرف رہتا ہے .... اور یہ خیال درحقیقت کچھ نہیں سوائے غایت کی تاثریت کے۔ اس سے نتیجہ نکالا جا سکتا ہے، کہ استدلال کے ایک طویل عمل میں موافقت و مطابقت کو باقی رکھنے کے لئے 'تاثری رجحان کی مواظبت و مزاحمت کی قابلیت بہت اہم ہے۔ یہی رجحان ان تمام متعاقب عوارض حالات میں اپنی اصلی غایت کو تلاش کر لیتا ہے، جن پر محض فکر ہو رہا ہے"۔

جس چیز کو دگنانو نے "تاثری رجحان" کہا ہے، وہ بعینہ وہی چیز ہے، جس کو ان تمام صفحات میں "طلبی رجحان" یا کسی غایت کی خواہش یا اس کے لئے 'جد و جہد' کہا گیا ہے۔ جو خواہش کہ عمل استدلال کو باقی رکھتی، اور اس کی رہنمائی کرتی ہے، وہ اس سوال کا جواب معلوم کرنے کی خواہش ہے، جس کے متعلق ہم کو شبہ ہے۔ یہ خواہش براہ راست جبلت استعجاب سے بھی پیدا ہو سکتی ہے، اور اُن دیگر غایات کی خواہشات سے بھی جن تک پہنچنے کے لئے یہ علم (جس کی اس استدلال میں تلاش ہے) لازمی وسیلہ ہے۔ اسی غایت کی انتخابیت کے لئے جیمس نے فراستؐ کا موزوں نام تجویز کیا ہے۔ اور یہی عنصر اچھے استدلال کرنے والے اور بُرے استدلال کرنے والے کا مایہ الامتیاز ہے۔ ہو سکتا ہے کہ دو اشخاص علم، یا صحیح یقینیات' کا مساوی ذخیرہ رکھتے ہوں، لیکن زیادہ فراست والے شخص کی غرض غالب ان ذخیروں میں سے ان چیزوں کو چن لیتی ہے، جو اس کے مفید مطلب ہیں۔ اس کے مقابلے میں کم فراست والا شخص نتیجہ تک اس لئے نہیں پہنچتا، کہ مناسب و موافق واقعات بروئے کار

ؐ Sagacity

نہیں آتے۔

مختصر یہ کہ اس قسم کے استدلال میں انتخابیت یا فراست بہت اہم عنصر ہے لیکن یہ کوئی نیا عنصر نہیں۔ یہ اسی قسم کا عنصر ہے جو عملی سعی وخطا کی سطح پہ اس عمل کو خالص بے بنکے عمل سے مختلف کر دیتا ہے یہ عمل خواہ انسانوں میں ہو خواہ حیوانات میں۔ یہی وہ جزو ہے جو ایبا سے لے کر انسان تک تمام سطحات پہ عقلی تطابق کا جوہر ہے۔

استقرائی استدلال

اب استدلال کی دوسری یعنی استقرائی قسم پہ غور کرو۔ متعدد مشاہدات واطلاعات سے مجھے معلوم ہوا ہے کہ کھر والے دودھ پلانے والے جانوروں کی یہ یہ انواع سبزی خور ہیں۔ اس کے بعد میں ایک کھر والا دودھ پلانے والا جانور دیکھتا ہوں کہ جس کو میں نے اس سے قبل کبھی نہیں دیکھا۔ فرض کرو کہ یہ جانور اکپی[1] ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیا کھاتا ہوگا؟ اب میں اپنے ذہن میں اس قسم کے دودھ پلانے والے جانوروں کی بہت سی معلومہ مثالوں کا اعادہ کرتا ہوں مجھے معلوم ہے کہ یہ سب سبزی خور ہیں۔ لہذا میں نتیجہ نکالتا ہوں کہ یہ بھی سبزی خور ہی ہوگا۔ یہ مثال بہت سبق آموز ہے کیونکہ ہمارے اکثر واقعی استدلالوں کی طرح درحقیقت (۱) یہ بھی استقرا اور استخراج دونوں کو شامل ہے (۲) اس سے بھی کوئی قطعی یقین نہیں، بلکہ ایک آزمایشی یقین، یعنی ایک قیاس حاصل ہوتا ہے جو فعل کے رہنما کے طور پہ استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اس قیاس کا نتیجہ یہ ہے کہ "یہ غالباً سبزی خور ہے۔ اس کے سامنے گھاس ڈال کر دیکھو"۔ (۳) اس میں بھی عمل استدلال کی مختلف کڑیاں کم و بیش ضمنی ہیں نہ کہ صریحی۔

---

[1] Okapi

اس استدلال کا استقرائی حصہ تو صرف اس قدر ہے، کہ میں اپنے ذہن میں کھُر والے جانوروں کی مثالوں کا اعادہ کرتا ہوں۔ اب اگر یہ تمام مثالیں باہم متفق ہوتی ہیں، تو اسی عمل کی بنا پر میں حکم لگاتا ہوں، کہ "یہ ایک کھر والا جانور ہے، لہذا یہ سبزی خور ہے"۔ اس استقرائی عمل میں فقط ایک مثال کا ادراک، یا تذکرہ بھی ہوسکتا ہے، اور بہت سی متعدد مثالوں کا بھی۔ میرا شکاری ملازم کہ سکتا ہے، کہ "یہ تو خچر سے ملتا جلتا ہے، لہذا اس کو گھاس دے کر دیکھو"۔ اسی طرح میرا ساتھی، جو ماہر حیوانیات ہے، کھر والے جانوروں کی وہ تمام انواع گنوا سکتا ہے، جو اسے معلوم ہیں۔

استقرائی عمل کی سادہ ترین صورت، بلکہ کہنا چاہیے، کہ وہ جر ثوم، جس سے یہ بالکل تدریجی طور پر ترقی پاتا ہے، وہ بادثوق پیش بینی ہے، جو ایک واحد تجربے پر موقوف ہوتی ہے۔ مثلاً اس حالت میں جب "دودھ کا جلا چھاچھ پھوک پھوک کر پیتا ہے" یا جب کوئی جانور ایک شخص کی طرف سے تکلیف اٹھا کر تمام آدمیوں کی شکل دیکھ کر بھاگتا ہے۔ فرض کرو، کہ ایک منطقی اپنے ہاتھ میں کوئی کیڑا لیتا ہے، اور یہ کیڑا اس کے ڈنک مارتا ہے۔ دوسری مرتبہ وہ اسی طرح کا ایک اور کیڑا دیکھتا ہے، لیکن اسے ہاتھ نہیں لگاتا۔ یہ اپنے کردار کے جواز کو اپنے ذہنی عمل کی توضیح سے ثابت کرتا ہے۔ وہ اس کو ایک ایسا استقرائی عمل کہتا ہے، جس کے بعد ایک استخراجی عمل ہوتا ہے۔ اس کا استدلال ذیل کی صورت کا ہوسکتا ہے۔ "یہ کیڑا اس کیڑے سے بہت مشابہت رکھتا ہے۔ جو جانور کہ باہم بہت زیادہ مشابہت رکھتے ہیں، وہ ایک ہی نوع کے ہوتے ہیں۔ ایک ہی نوع کے تمام حیوانات کا کردار ایک ہی حالات میں یکساں ہوتا ہے۔ اس کیڑے نے مجھے ڈنک مارا تھا، لہذا یہ بھی ڈنک مارے گا، لہذا عقلمندی کی بات یہ ہے، کہ اس سے اجتناب کیا جائے"۔

ہمارے اکثر استدلال ہماری توقعات، یا ہمارے افعال، کے جواز کو اسی طرح ثابت کرنے کی کوششیں ہوتے ہیں۔ ان میں ہم اپنی توقعات، اور اپنے افعال کے محرکات کی توضیح کیا کرتے ہیں[1]۔ کسی شے کا ایک واحد تجربہ توقع کو متعین کرنے

---

[1] مسٹر الفرڈ سجوچ (Alfred Sidgwich)

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

کے لئے کافی ہوتا ہے، بشرطیکہ یہ شئے کسی قوی طلبی ردعمل کا باعث ہو۔ اگر یہ ردعمل کم قوی ہوتا ہے، تو تجربہ کی تکرار ضروری ہو جا سکتی ہے۔ پھر جس قدر زیادہ یہ تکرار ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ قوی ہماری توقع ہو جاتی ہے۔ چنانچہ فرض کرو، کہ ہر موقع پر پنیر کھانے سے مجھے تکلیف ہوتی ہے۔ آخر میں میں ایک تعمیم کرتا ہوں، کہ پنیر کی ہر خوراک تکلیف پیدا کرتی ہے۔ اس کے بعد جب میرے سامنے کوئی کھانا پیش کیا جاتا ہے، اور مجھ سے کہا جاتا ہے، کہ اس میں پنیر ہے، تو میں اس کو کھانے سے انکار کر دیتا ہوں۔ یعنی یہ کہ میں اپنے عام اصول سے یہ نتیجہ نکالتا ہوں، کہ یہ کھانا بھی تکلیف کا موجب ہو گیا، لہذا میرا انکار، بالکل معقول اور عاقلانہ ہے۔ جس ذہنی عمل کی بنا پر میں اس کھانے سے انکار کرتا ہوں، اس کو استدلال کا نام دینے میں کسی کو بھی تامل نہ ہوگا، کیونکہ اس میں بھی صریحی تصدیقات اور سابقاً ثابت شدہ تصدیقات سے ایک نئے یقین کا انتاج شامل ہے۔ تاہم استدلال کے جس استقرائی حصہ سے میں اس تعمیم تک پہنچتا ہوں، وہ استقرائے ساذج عددی ہے۔ اس میں گزشتہ مثالوں کا ذہنی اعادہ ہوتا ہے، اور بس۔ یا یوں کہو کہ اس میں چند یا بہت سی خاص مثالوں کی تخیلی ترتیب ہوتی ہے۔ خالص استقرا ہمیشہ اور بالضرورت اسی طرح کا ہوتا ہے[1]۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جو تمام منطقیوں میں سے سب سے زیادہ معقول آدمی ہے، کہتا ہے:۔ "روزمرہ زندگی اور سائنس میں ہم کسی صداقت کو ثابت کرنے سے قبل اس کا شبہ کیا کرتے ہیں۔ ہمارے استدلالات ہمیشہ ہمارے قیاسات سے پیچھے رہ جاتے ہیں۔ ان میں ہم دراصل کسی ایسے یقین کے وجوہ کا جائزہ لیتے ہیں، جو پہلے ہی متشکل ہونے لگا ہے۔" (مصنف)

[1] حکمی و علمی استقرار میں یہ عمل عینیت، یا ہویت، اور تعلیل کے ان مابعدالطبیعیاتی افتراضات کی وجہ سے بہت مختلف ہو جاتا ہے، جو علوم طبیعیہ میں بہت مفید اور قابل عمل قیاسات ثابت ہوتے ہیں۔ ہم اس فرض کی طرف مائل ہوتے ہیں، کہ یہی افتراضات علوم حیاتیہ میں بھی بلا خوف و خطر استعمال کئے جا سکتے ہیں۔ یہی فرض میکانکی عقیدہ کی جان ہے۔ واقعہ یہ ہے، کہ سب سے زیادہ عام طور پر مسلم حیاتیاتی تعمیمات میں سے بعض، مثلاً یہ تعمیم کہ تمام حیوانات فانی ہیں، اسی طرح کے استقرائے ساذج عددی پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہ خالص استقرائی (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

استدلال کی پہلی صورت کی طرح استقرا کی کامیابی کا انحصار احیائی تخیل کی انتخابیت کی کامیابی پر ہے یعنی اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ احیائی تخیل مناسب مثالوں کا ہمارے ذہن میں احیا کرے، اور اس کو ہم نے پیچھے کہیں جیمس کے اتباع میں فراست کہا ہے۔ دوسرے الفاظ میں استقرا کی کامیابی بھی فراست پر موقوف ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ استقرا اپنی خالص صورت میں زبان کے استعمال کے سوا اور کچھ نہیں، اور زبان کا یہ استعمال صرف اس غرض سے ہوتا ہے کہ (گزشتہ تجربات سے معین ہونے والی) باوثوق توقع صراحۃً بیان کئے ہوئے یقین کے درجہ تک پہنچ جائے اس میں ذہنی فعلیت کے کوئی ایسے اصول شامل نہیں ہوتے، جو ادنیٰ سطحات پر نہیں پائے جاتے۔

یہ ہمارے ذہنوں کی خوبی بھی ہے اور کمزوری بھی، کہ ہم بہت جلد یہ یقین کر لیتے ہیں کہ کسی سلسلۂ ارتسامات کی ابتدائی کڑیوں کے اعادے سے اس تمام سلسلے کا اعادہ ہو جائے گا، اور اگر یہ ارتسامات کسی قوی ہیجان کا باعث ہوتے ہیں، تو پھر تو ہمارا یہ رجحان خصوصیت کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ اسی رجحان کی وجہ سے ہم چند ہی تجربات کے بعد مضر اشیا سے اجتناب، اور تشفی بخش اشیا کی تلاش، کرتے ہیں۔ لیکن یہی رجحان ان شتاب کارانہ اور ناقص تعمیمات کا بھی باعث ہوتا ہے، جو ہمارے استدلال کی عام ترین کمزوریاں ہیں، اور جو اکثر غلط نتائج کی طرف رہبری کرتی ہیں۔ ان دونوں حیثیتوں سے ہماری زبان اس طبعی رجحان کی تقویت کرتی ہے۔ کسی عام نام، یا اسم نکرہ کا استعمال گویا تعمیم کرنا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس سے مطلب یہ ہوتا ہے کہ زیر بحث

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) تعمیم مدت تک بالکل ثابت شدہ مانی جاتی رہی، یہاں تک کہ وائیسمان نے ثابت کیا، کہ بعض حیوانات (بعض پروٹوزوآ) مرتے ہی نہیں، یعنی یہ فانی نہیں۔ یہ قانون کہ تمام اجسام اوپر سے نیچے کی طرف گرتے ہیں، یا یہ کہ مادہ کا ہر ذرہ دوسرے ذرے کو کھینچتا ہے میرے نزدیک ایک خالص استقرائی تعمیم ہے جو بہت سی مثالوں کے احصا پر مبنی ہے (مصنف)

شئے کی بھی بعینہ وہی ماہیت ہے جو اسی نام کی دیگر اشیا کی ہے، لہٰذا ہم کو اس سے بھی وہی توقعات ہو سکتی ہونی چاہیے، اور ہوتی ہیں جو ان دیگر اشیا سے ہوا کرتی ہیں۔ چنانچہ مذکورہ بالا امثال میں جب میں یہ بیان تسلیم کر لیتا ہوں کہ "یہ پنیر ہے" تو پھر میں اس سے بھی انہیں نتائج کی توقع کرتا ہوں جو پنیر کو اور صور توں میں کھانے سے میرے مشاہدے میں آئے تھے۔ اسم کے استعمال سے میری اس تعمیم (یہ صریحی ہو یا ضمنی) میں بہت آسانی پیدا ہوئی ہے کہ پنیر مجھے موافق نہیں آتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عام ناموں کا اطلاق جوہراً استقرائی تعمیم کا عمل ہے۔ اس کا فعل بہترین صورت میں اس وقت نظر آتا ہے جب ہم خالصتہً کیمیاوی مادوں سے بحث کر رہے ہوں۔ پھر خاک و باد و آتش و آب کے سے معیاری "اربعہ عناصر" کے تعلق سے بھی اس کا یہ فعل کافی بہتر ہوتا ہے۔ حیوانات و نباتات میں بھی یہ خوب کام دیتا ہے، کیونکہ فطرت نے انہیں انواع میں مرتب کر دیا ہے، اور پھر ہر نوع کے ارکان کو ایسی خصوصیات اور ایسے نشانات سے ممیز کر دیا ہے، جن کو ہم آسانی سے معلوم کر سکتے ہیں۔ لیکن جب ہم ان اصناف اشیا پر بحث کرتے ہیں، جو انسانی رسم و رواج نے بنائی ہیں، تو اس کا فعل بہت کچھ کامیاب نہیں ہوتا۔ اس صورت میں عام نام ان تعمیمات پر دلالت کرتے ہیں، جو بہت گمراہ کن ہوتی ہیں، مثلاً اس وقت جب ہم ایک شخص کو حیوان ناطق، یا اشتراکی، یا بدمعاش، یا محب وطن، یا قدامت پسند کہتے ہیں۔ کسی صنف اشیا کے ایک فرد کا اسی طرح جواب دینا جس طرح کہ ہم کسی اور فرد کا جواب دینا سیکھ چکے ہیں، (مثلاً جب دودھ کا جلا بچہ چھاچھ پھونک پھونک پیتا ہے، یا جب کتا زید کو دیکھ کر بھاگتا ہے، کیونکہ خالد نے اس کے ٹھوکر ماری تھی) ادنیٰ ترین سطح پر استقرائی تعمیم کو استعمال کرنا ہے۔ لیکن کسی چیز پر ایک نکرہ کا اطلاق کرنا (مثلاً یہ کہنا کہ "یہ آگ ہے" یا "یہ لڑکا ہے") اسی وظیفے کا اعلیٰ سطح پر استعمال کرنا ہے۔ ایک صنف شئے کی بہت سی مثالوں پر (ادراکاً یا تخیلاً) فکر کرنا، اور ان میں سے ہر ایک

میں اس صفت کی موجودگی کو معلوم کرنا جس سے ہم کو دلچسپی ہے (مثلاً جلانا یا بے رحمی) اور پھر کہنا کہ "ہر آگ جلاتی ہے"، یا "تمام لڑکے بے رحم ہوتے ہیں" اسی وظیفے کا اور بھی اعلیٰ سطح پر استعمال کرنا ہے۔ علمی استقرار میں ہم ایک صنف کے تمام افراد کے معائنے اور احصاء کی کوشش نہیں کرتے، بلکہ ہم ان نشانات کو دریافت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جو ان تمام افراد کی لازمی مشابہت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کافی ہوتے ہیں۔ اس کے بعد ہم قانونی علت و معلول (یعنی ایک ہی علل ایک ہی معلولات پیدا کرتے ہیں) کی طرف مرافعہ کرتے ہیں، اور اس کو استخراجی استدلال کے مقدمہ کبریٰ کے طور پر استعمال میں لاتے ہیں۔

مختصر یہ کہ استقرائی تعمیم کا یہ رجحان اساسی ہے، اور حیات ذہنی کی تمام سطحات پر اس کا ظہور ہوتا ہے۔ ادنیٰ سطحات پر تو یہ مشابہ اشیا یعنی ایک ہی سی احساسی اشاروں والی اشیا کے جواب میں ایسا ردعمل کرنے کا رجحان ہے، گویا دراصل ایک ہی شئے بار بار سامنے آرہی ہے۔ اب چونکہ ہماری دنیا ایسی اشیا سے بھری پڑی ہے، جو طبعی اصناف میں تقسیم ہو جاتی ہے، اور ان اصناف میں سے ہر ایک کے افراد ایک ہی احساسی اشارے پیش کرتے ہیں، اور ہمارے مقاصد کے لئے جوہراً مشابہ ہوتے ہیں، لہذا یہ رجحان ہمارے لئے مفید ہوتا ہے، اور باوجود ان تمام غلطیوں کے جو اس سے پیدا ہوتی ہیں، یہ ہماری اعلیٰ ترین علمی تعمیمات، یا قوانین کا سرچشمہ ہے۔

استخراجی استدلال

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس ممیزاً انسانی، یا تقریباً الٰہی، یا فوق الفطرت عنصر کی اگر کہیں توقع کی جاسکتی ہے، تو عمل استدلال کے استخراجی درجہ پر کی جاسکتی ہے، جو اس دعویٰ سے مدلول ہوتا ہے، کہ عقل (Reason) تمام ذہنی

وظائف کا مد مقابل، اور ان سے کلیتہً مختلف ہے، اور یہ کہ یہ ان سے ترقی نہیں پا سکتے
فرض کرو، کہ ہم کو ایک نئی چیز، مثلاً سمندر کی لکڑی دکھائی دیتی ہے، اور ہم
معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ یہ حیوان ہے، یا درخت۔ پھر فرض کرو، کہ ہم کو یہ تسلیم ہے کہ تمام
عضوئے، جو ہوا میں سانس لیتے ہیں، حیوانات ہوتے ہیں۔ ہم اس چیز کا معائنہ کرتے
ہیں، اور میں بتاتا ہوں، کہ اس میں آلات ہیں، جو غیر مشتبہ طور پہ اگلپھڑوں کی شکل کے
ہیں، جن کا کام سانس لینا ہے۔ میں کہتا ہوں "لہذا یہ حیوان ہے" میرے ان الفاظ
سے جو عملِ استدلال تمہارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے، وہ دو مقدم یقینیات، یعنی
(۱) تمام ہوا میں سانس لینے والے عضوئے حیوانات ہوتے ہیں، اور (۲) یہ ہوا میں
سانس لینے والا عضویہ ہے، سے ایک نئے یقین کا خالص اور محض، استخراج (استنباط)
ہے۔ یہاں اس سے بحث نہیں، کہ تم مقدم یقینیات تک کس طرح پہنچے، اور یہ کہ ان
میں سے پہلا یقین بالضرورت صحیح نہیں [۱]۔ اگر یہ تمہارے ذہن میں ثابت شدہ ہیں،

---

[۱]۔ ریاضی کے عام یقینیات سے قطع نظر کر لینے کے بعد ہمارے کوئی بھی عام یقینیات قطعی طور پہ صحیح نہیں ہوتے۔ ان کے متعلق زائد سے زائد یہ کہا جا سکتا ہے، کہ یہ عمدہ قابلِ استعمال قیاسات ہیں۔ مجرد عدد اور مکان پہ استدلال میں ہم ان نتائج تک پہنچ سکتے ہیں، جو قطعی طور پہ صحیح ہیں۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہمارے استدلال کی حدود (Term) مناسب، اور مکمل طور پہ متعیّن ہیں۔ یہ بیان کسی اور ایسے استدلال پہ صادق نہیں آتا، جن میں مقدمات کلیہ شامل ہوتے ہیں۔ علوم طبیعیہ میں ہم عام بیانات اور کلیات مدون کر سکتے ہیں، لہذا ان میں ایسے استدلالات ممکن ہیں، جو تقریباً قطعی طور پہ صحیح ہوتے ہیں، مثلاً اس وقت جب ہم دباؤ اور حرارت کے مختلف حالات میں گیس کے حجم پہ بحث کر رہے ہوں، یا ہم کہیں، کہ دس گلاس پانی کا وزن ایک گلاس پانی کے وزن سے دس گنا ہوتا ہے۔ لیکن موخر الذکر طرح کا بیان صرف اس وقت صحیح ہوتا ہے، جب پانی خالص ہو، اس کی حرارت ایک ہی ہو، اور زمین کے مرکز سے اس کا فاصلہ مساوی ہو، اور اسی قسم کے اور حالات غیر متغیر ہوں۔ چونکہ یہ شرائط صحیح معنوں میں کبھی پوری نہیں ہوتیں، لہذا ہمارے استدلالات بھی کبھی قطعی طور پہ صحیح نہیں ہوتے۔ حیاتیات، نفسیات، اور تمام علوم انسانیہ، اور خصوصاً (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

۔۔اور اگر تم ہمارے سوال کا جواب معلوم کرنے کے خواہشمند ہو تو میرا استدلال قطعی ہے۔ تم اس کا اقرار کرنے سے انکار نہیں کر سکتے' یہی اقرار وہ تصدیق ہے' جو نیا یقین قائم کرتی ہے[ع۱]۔
تمہارا مقدم یقین (۱) جو استدلال کا گویا مقدمہ کبریٰ ہے' تمہارے ذہن میں ایک ذہنی نظام (ایک "تصور") کے وجود کا ہم معنی ہے۔ یہ نظام دو اور نظامات ("تصورات") کی اور"ا" کی ترکیب کا نتیجہ ہے۔ ان دو نظامات میں سے ایک تو "تمام ہوا میں سانس

(بقیہ حاشیہ برصفحہ گزشتہ) مابعد الطبیعیات میں ہمارا حال اور بھی بُرا ہوتا ہے۔ فلاسفہ کی یہ کوشش بالکل لاحاصل ہے' کہ وہ ایسے عام بیانات مدون کریں' جو قطعی طور پر صحیح ہوں' لیکن جن میں محض تکرار الفاظ نہ ہو' اور جو علم ہندسہ کے علوم متعارفہ کی طرح ان قیاسات کے مقدمات کبریٰ بن سکیں' جن سے بالکل نئے اور قطعی طور پر صحیح بیانات منتج ہو سکیں۔ ان شعبوں میں ہمارے علم کی تجربیت بالکل ناقابل علاج ہے' اور ہمارے عام بیانات' یا "کلیات" کا فقدان تعین قابل افسوس ہے۔ لہذا ہمارے استدلالات زائد سے زائد ایسے بیانات مہیا کر سکتے ہیں' جن کا درجہ احتمالیت غیر معین و غیر معرّف ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ان سے اس قسم کے قیاسات تقدیری حاصل ہوتے ہیں' جو فعل کے رہنما بن سکتے ہیں۔ ان قیاسات تقدیری کی صحت ان کی قابلیت عمل کے تناسب سے فرض کی جاتی ہے۔ محققین علوم نے عرصہ ہوا کہ یہ معلوم کر لیا ہے' کہ یہی ان کے عام حقائق' قوانین' یا اصول کی حیثیت ہے۔ جب ولیم جیمس مرحوم نے واضح کیا کہ دیگر شعبہ جات علم مثلاً تاریخ' اخلاقیات' اور مابعد الطبیعیات کے عام بیانات بھی اسی طرح کے ہیں' اور یہ کہ "صحیح" کی صفت در حقیقت صرف یہ معنی رکھ سکتی ہے' کہ یہ بیانات اچھے قابل عمل قیاسات تقدیری ہیں' تو علمی بصیرت کی اس سادہ توسیع پر بہت لے دے کی گئی' اور افادیت صداقت (Pragmatism) کا نام دے کر اس کو ایک فلسفیانہ بدعت شنیعہ کہا گیا' اور اس وجہ سے اس کو نشانہ ملامت بنایا گیا۔ (مصنف)

ع۱۔ اگر تم میں کسی ایسی صورت حال کی قوی خواہش غالب ہے' جو اس نتیجہ کے منافی ہے' اور اگر یہ حقیقت کو جاننے میں مانع آتی ہے' تو پھر یہ استدلال تم پر کوئی مجبور کن قدرت نہیں رکھتا۔ (مصنف)

لینے والے حیوانات" کا مقابل ہے' اور دوسرا "حیوانات" کا۔ ان کو علی الترتیب ب ج کہو اور مجتمعہ نظام کو بج۔ تمہارا مقدم یقین (۲) جو استدلال کا مقدمہ صغریٰ ہے، اسی طرح تمہارے ذہن میں ایک نظام "ایک تصور یا کے وجود کا ہم معنی ہے۔ یہ نظام بھی اسی طرح دو اور نظامات ("تصورات") کی ادراکی ترکیب کا حاصل ہے۔ ان میں سے ایک' د' تو "اس عضویے" کا مقابل ہے' اور دوسرا ب' "ہوا میں سانس لینے والے حیوانات" کا یعنی یہ کہ نظام ب ("ہوا میں سانس لینے والے حیوانات") ایک طرف تو نظام ج ("حیوانات") کے ساتھ ممتزج ہے' اور دوسری طرف نظام د ("یہ عضویہ") کے ساتھ۔ ان تینوں نظامات کے یکے بعد دیگرے عمل کا نتیجہ یہ ہے' کہ د اور ج کے درمیان ایک نئی ادراکی ترکیب ہوتی ہے۔ ذہنی ساخت کے نقطہ نظر سے استخراجی استدلال (استنباط) بالواسطہ ادراک کا عمل ہے۔ د اور ج کی ادراکی ترکیب صرف اس وجہ سے ہوتی ہے' کہ یہ دونوں پہلے ہی سے ب کے ساتھ ممتزج ہیں۔

کہا جا سکتا ہے کہ یہ استخراجی عمل آخر سوائے تلازم کے اور کیا ہے؟

ہمارے پاس تین "تصورات"، ب' ج' اور د' ہیں۔ ب ج اور د' دونوں' کے ساتھ متلازم ہے۔ پھر جب پہلے ب کا احیاج کے ساتھ ہوتا ہے' اور پھر د کے ساتھ تو ج اور د متلازم ہو جاتے ہیں۔ لیکن میں پھر کہتا ہوں' کہ تلازم یقین نہیں' ہو رنہ تلازمی احیا تصدیق ہے۔ قابل غور بات یہ ہے' کہ دو نظامات کی ترکیب کے یہ معنی نہیں' کہ امتزاج کے بعد وہ دونوں اپنی اپنی فردیت کو بالکل کھو بیٹھے ہیں۔ واقعہ یہ ہے' کہ ادراکی ترکیب کے بعد بھی ہم ان دونوں معروضات کو ممیز اور علیحدہ سمجھ سکتے' اور اس ہی حیثیت سے ان پر گفتگو کر سکتے' ہیں' گو جب ہم کہتے ہیں' کہ "یہ وہ ہے"، ("یعنی ہوا میں سانس لینے والے حیوانات ہیں") تو ہم ان کو جزءاً ہم معنی کر دیتے ہیں۔ اسی واقعہ سے معلوم ہوتا ہے' کہ ادراکی عمل نظامات کا کامل امتزاج نہیں' بلکہ جزئی امتزاج ہے۔ تلازم اور نظامات ("تصورات") کی ترکیب کا جو تخیل ہم چاہیں قائم کر لیں' لیکن بہر صورت ہم کو ماننا پڑتا ہے' کہ یہ بالکل مختلف اعمال ہیں' اور یہ' کہ ان کی وجہ سے زیر غور نظامات کے

درمیان مختلف تعلقات پیدا ہوتے ہیں۔ ان ہی تعلقات کو علی الترتیب ان ضوابط میں بیان کیا جاتا ہے کہ "ح اور ج" (تلازم) اور "ح ج ہے" (ادراک کی ترکیب)۔

اب اس استدلال میں لفظ "تمام" کی اہمیت اور معنوں کے اس عمل میں جسے ہم عمل استدلال کہتے ہیں، اس کے اہم حصہ پر ذرا غور کرو۔ یہ لفظ "تمام" اس استدلال کے لفظی اظہار میں حذف کیا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں اس استدلال کی شکل یہ ہوگی:-

ب ج ہیں
ح ب ہے
لہذا ح ج ہے

اس اظہار میں یہ واضح نہیں ہوتا ہے کہ ہماری مراد تمام ب سے ہے، یا بعض ب سے۔ موخر الذکر صورت میں "حد اوسط غیر محصور" رہ جاتی ہے اور اس لئے استدلال ناقص اور غیر قطعی ہو جاتا ہے۔ یہ استدلال قطعی صرف اس طرح بنایا جا سکتا ہے کہ مقدمہ کبریٰ میں لفظ "تمام" داخل، یعنی اس بیان کو کلیہ بنا دیا جائے۔

عام طور پر ہم لفظ "تمام" حذف کر دیا کرتے ہیں، اگرچہ یہ ہمارے ذہن میں موجود ہوتا ہے۔ استدلال قیاسی کی صورت میں لاکر اس استدلال کی توضیح کرنے سے "تمام" کے معنی آئینہ ہو جاتے ہیں۔ جو کلیت کہ لفظ "تمام" سے مدلول ہوتی ہے، اسے اکثر بہت اہمیت دی جاتی ہے۔ اس کو استدلال کی لازمی اور مخصوص خصوصیت سمجھا جاتا ہے۔ انسان اور حیوان میں فرق اسی بنا پر کیا جاتا ہے، کہ مقدم الذکر "کلیات" کے ذریعہ فکر کرتا ہے، اور موخر الذکر، یعنی حیوان، صرف مخصوص اشیا پر فکر کر سکتا ہے۔ لیکن اس بیان میں ایک مغالطہ ہے، جس کی طرف ہم اس سے قبل سے توجہ دلا چکے ہیں۔ ہماری مراد اس فرض سے ہے، کہ ابتدائی ذہن صرف مخصوص انفرادی من حیث ہی کا ادراک کرتا ہے، اور یہ کہ ترقی سے مراد یہ ہے، کہ خاص "تصورات" مل کر عام "تصورات" بن جائیں۔ ہم پہلے ہی دیکھ چکے ہیں، کہ جو بچہ دودھ سے جلنے کے بعد چھاچھ پھوک کر پیتا ہے، اس کے تفکر میں کلیہ متضمن ہے۔ اسی طرح جو حیوان ایک شخص کی طرف سے بدسلوکی کا تجربہ کرکے ہر دیگر شخص

سے بھاگتا ہے، اس کے تفکر میں بھی یہ ضمناً موجود ہوا کرتا ہے۔

استخراجی عمل استدلال میں ایک خاصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ ہر شمول سے بالکل علیحدہ، اور اس پر فائق ہوتا ہے۔ اسی خاصیت کی وجہ سے یہ باقی تمام ذہنی وظائف سے بالکل علیحدہ ہو گیا ہے۔ استدلال اس خاصیت کا اکتساب، بدرجہ اتم اس وقت کرتا ہے، جب اس کو افتراضی صورت دی جاتی ہے۔ ہم کہتے ہیں، اگر تمام لا ی ہیں، اور اگر ن ایک لا ہے، تو ن ایک ی ہے۔ لا، ی یا ن کچھ ہی ہوں۔ کہا جا سکتا ہے کہ یہ ایک عمل استدلال ہے، جو ہم کو اقرار کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے یہ نہیں کہا جا سکتا ہے، کہ نتیجہ ان یقینیات سے نکلتا ہے، جو پہلے سے قائم ہو چکے ہیں۔ یعنی یہ کہ استدلال ہر شمول سے بالاتر، اور امورِ واقعیہ پر ہر یقین سے برتر، ہو جاتا ہے، اور خالص فکر کی اعلیٰ دنیا میں اپنا گھر بناتا ہے، بلکہ مجرد فکر کی صورتوں میں اس کے معمولات یہ ہیں۔ یہی بلاشبہ شہادت ہے، اس بات کی کہ ذہنی مجرد علامات کے ذریعہ فکر کرنے کی قابلیت رکھتا ہے۔ لیکن پھر بھی اس میں وظیفہ کا کوئی ایسا نیا اصول، یا نئی قسم، شامل نہیں، جو استدلال کی ادنی صورتوں میں موجود نہ ہو۔[1]

---

[1]۔ ان بہت زیادہ مجرد استدلالات سے اس امر کی بہ زور توضیح ہوتی ہے کہ استدلال کو محض تلازمی احیا کا کھیل ثابت کرنا، اور اُس عقیدہ کی، استلزام محالیت کے طریقہ سے، تردید کی کوشش بے حاصل ہے، جس کا دعوی ہے کہ استدلال صرف زبان کی مشینوں کا کھیل ہے۔ مندرجہ ذیل دو استدلالات کا مقابلہ کرو:۔

تمام لا ی ہیں، ن لا ہے، لہذا ن ی ہے۔

تمام لا ی ہیں ن ی ہے، لہذا ن لا ہے۔

ہر ترقی یافتہ انسانی ذہن معلوم کر سکتا ہے کہ مقدم الذکر استدلال تو قطعی ہے، لیکن موخر الذکر ایسا نہیں۔ لیکن جو شخص، کہ اس قسم کے مجرد لفظی ضوابط سے واقف نہیں، وہ الفاظ، اور خصوصاً "تمام" اور "ہے" کے معنوں کو سمجھے بغیر یہ فرق معلوم نہیں کر سکتا۔ تاہم گزشتہ سماع و تکلم کی وجہ سے جو تلازمات ان الفاظ و حروف (بحیثیت محض آوازوں اور جسم کی مشینوں کے) میں قائم ہوئے ہیں، یا جو لفظی عادات ان کی پڑی ہیں، ان میں بھی اس شخص (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

اب استخراجی عمل کی اس صورت پر غور کرو جو احتجاج کے لئے نہیں بلکہ صداقت کے انکشاف کے لئے استعمال ہوتی ہے۔ جب میں تم سے کہتا ہوں کہ یہ عضویہ ہوا میں سانس لینے والا ہے لہذا یہ حیوان ہے تو میں صرف اپنے استدلال کو بیان ہی نہیں کرتا۔ اس سوال کا جواب معلوم کرنے کے ہیجان کے زیر اثر کہ "کیا یہ حیوان ہے؟" میں عضوے کی مناسب وموزوں خصوصیت کا ادراک یا تخیلاً انتخاب کرتا ہوں۔ یعنی یہ کہ معلوم کرتا ہوں کہ یہ ہوا میں سانس لیتا ہے۔ یہ پھر اسی انتخابی وظیفہ کی کارفرمائی کی مثال ہے جسے جیمس کے اتباع میں ہم نے فراست کہا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ جوہرا بعینہ وہی وظیفہ ہے جو تمام سطحات پر مقصدی فعلیت کا طغرہ امتیاز ہے اور سعی و خطا کے عمل کو خالصتہً بے تکے عمل کی فہرست سے خارج کرتا ہے۔ لہذا مناسب وموزوں یقین کا یہ فرسانہ انتخاب استدلال کی تین مذکورہ بالا قسموں میں سے ہر ایک کی انکشافی صورت کی لازمی خصوصیت ہے۔

اور اگرچہ یہ انتخابیت تمام سطحات کی ذہنی یا مقصدی فعلیت کی مابہ الامتیاز ہے لیکن اس وظیفہ کی اصلی ماہیت کا بہترین انکشاف اس صورت میں ہوتا ہے جس میں کہ یہ انکشافی استدلال کی اعلیٰ ترین سطح پہ سب سے زیادہ صراحت کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ ہم پھر حکیم الف اور جنون سکری کے مریض وکیل ب کی طرف عود کریں گے۔ میں اپنے ذہن کی ساخت میں دو مقدم یقینیات رکھتا ہوں کہ جن میں ابھی تک باہمی تعلقات قائم نہیں ہوئے۔ اس کے بعد مجھے ب کی قابلیت اعتماد میں شبہ ہوتا ہے۔ لہذا جب کبھی میں ب کا خیال کرتا ہوں تو اس سوال کا جواب معلوم کرنے کی خواہش مجھ میں پیدا ہوتی اور عمل کرتی ہے۔ یہ ہیجان اپنی تشفی چاہتا ہے لہذا میں ذہناً پر فعلیت رہتا ہوں مجھے بہت سی ایسی باتیں یاد آتی ہیں جن کو ب سے تعلق ہے۔ اس حالت میں اس کی ناقابلیت اعتماد کی مختلف صورتیں اور شہادتیں میرے فکر کا مفکورہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کے لئے کوئی ایسی چیز نہیں جس سے اس تفریق کی توجیہ ہو سکے (مصنف)

ہوتی ہیں۔ اب ادراکی اعمال ان کے تمام میلانات کو ایک۔ واحد نظام کی صورت میں منظم کرتے ہیں، اور اس تنظیم میں زبان کو بہت زیادہ دخل ہوتا ہے۔ میرا ہیجان یعنی جاننے کی میری خواہش اس نظام میں داخل ہوتی ہے اور اس کا جارہ لیتی ہے۔ اس اثنا میں تمام نظام میں تحت شعوری تہیج رہتا ہے، اور میں کم و بیش صراحۃً اس کی ناقابلیت اعتماد کی مختلف صورتوں پر یکے بعد دیگرے غور کرنا شروع کرتا ہوں۔ جب میں خفیہ شراب نوشی اور جنونِ شکری پر غور کرتا ہوں، تو یہ ہیجان حکیم الف کے پہلے مریض کی طرف رُخ کرتا ہے، اور چونکہ فعلیت کا تمام نظام ب سے متعلق ہے، لہٰذا اس کے بعد یہ یقین، کہ "ب الف کا پہلا مریض تھا" متحرک ہوتا ہے۔ میں ایک حکم لگاتا ہوں، اور جاننے کی میری خواہش اس نئے یقین میں اپنی غایت کو پالیتی ہے

اس کا مطلب یہ ہے کہ استدلال کی تمام صورتیں بالواسطہ ادراک کے اعمال ہیں۔ یہ سب "حد اوسط" کا استعمال کرتی ہیں۔ "حد اوسط" ایک شئے ہے جس کا ادراک اس صورت میں ہوتا ہے کہ یہ دو دیگر اشیا کے ساتھ جزئی مشابہت رکھتی ہے۔ لہٰذا اس کی مدد سے ان دونوں اشیا کی کسی لازمی وجوہری مشابہت کا ادراک ہوتا ہے۔ حد اوسط کا یہی استعمال وہ ضروری خصوصیت ہے، جو استدلال کو باقی تمام ذہنی اعمال سے مختلف بناتی ہے۔ لیکن استدلال کی علامت کی بنا پر ہم استدلال اور تصدیق کے سادہ عمل کے درمیان کوئی بیّن حد فاصل قائم نہیں کر سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ حد اوسط، یا واسطی یقین، صراحت کے مختلف درجوں میں استعمال ہو سکتا ہے۔ جب رابنسن کروسو نے ریت پر نقش پا دیکھے، تو وہ سہم گیا، اور اس پر ایک بہت زیادہ ملتف اور مخلوط جذبی حالت طاری ہوئی۔ ہم کہیں گے، کہ اس نے اس نقش پا سے یہ نتیجہ نکالا، کہ کوئی شخص ابھی حال ہی میں یہاں آیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اس کا جذبہ ایک بصری ارتسام کا فوری جواب معلوم ہوتا ہے، تاہم یہ اس کے اس یقین کا نتیجہ تھا، کہ کوئی شخص اس ساحل پر اتر چکا ہے۔ اب یہ یقین صرف استدلال کے کافی لمبے سلسلہ سے مصدق ہو سکتا ہے۔ اگر اس ہی قسم کا نقش

کل ہی کسی غیر آباد چٹان پر دکھائی دے تو اس کی اہمیت اور اس کے معنوں کے متعلق سینکڑوں ضخیم مجلدات فوراً شائع ہو جائیں گی۔ میرے نزدیک ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور رہیں، کہ ایک عمل استدلال اس جذبہ پر دا بنسن کروسو کے ذہن میں مقدم تھا، اور اسی نے اس جذبہ کی تعیین کی۔ اس جذبہ کی تعیین اس بصری ارتسام کی صرف اجنبیت ہی سے نہیں ہوئی۔ اس نے مہینوں تک ہر روز ریت پر اپنے نقوش پا دیکھے ہوں گے۔ جس استدلال سے کہ وہ اپنے جذبے کو جائز ثابت کر سکتا تھا، وہ بالضرورت اس طرح کا ہو گا :۔ "اس قسم کے تمام نقوش انسان کے پاؤں کے ہوتے ہیں۔ لہذا یہ بھی کسی انسان کے پاؤں ہی کا نقش ہے۔ میں اس سے قبل یہاں کبھی نہیں آیا لہذا یہ میرے پاؤں کا نقش نہیں ہو سکتا، بلکہ یہ کسی اور شخص کا نقش پا ہے۔ پھر یہ نقش پا تازہ ہے کیونکہ کل ہی اس ریت پر موج کا حملہ ہوا تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ کوئی شخص قریب ہی موجود ہے۔" لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کا کوئی صریحی استدلال اس کے جذبی جواب پر مقدم نہ تھا، اور نہ اس سے اس جذبہ کی تعیین ہوئی۔ یہ مثال بہت کثیر الوقوع ہے۔ ایسی ہی مثالوں سے ہمارے اس قول کی اباحت ثابت ہوتی ہے کہ استدلال، یہاں تک کہ ملتف قسم کا بھی، زبان کے استعمال کے بغیر بہت سریع السیر اور موثر ہو سکتا ہے۔

استدلال کے مدارج صراحت کی توضیح ایک اور تقریباً تاریخی واقعہ سے بھی ہو سکتی ہے۔ جب فاختہ ہری کونپل چونچ میں پکڑے کشتی نوح کی طرف لوٹی ہے، تو فرض کیا جا سکتا ہے کہ اس کے ظہور سے مندرجہ ذیل ردِ اعمال پیدا ہوئے :۔ بیل نے ہرے چارے کی غیر واضح پیش بینی میں سر جھکا دیا ہو گا، ہاتھی نے اپنی سونڈ اٹھا کر چاروں طرف سونگھا ہو گا، اور بندروں نے جوش میں آ کر مختلف آوازیں نکالی ہوں گی، اور افق کا جائزہ لیا ہو گا۔ حام نے کہا ہو گا "ہیں! مجھے تو آج تک سبز پتا دکھائی نہ دیا۔ اس کو یہ کونپل کہاں سے مل گئی ہے"۔ سام نے جواب دیا ہو گا "میرا خیال ہے کہ اسے کہیں کوئی درخت مل گیا ہے"۔ یافث بولے ہوں گے "اب دلی دور نہیں"۔ حضرت نوحؑ کی بیوی نے فرمایا ہو گا "اللہ تیرا شکر ہے! یہ تو بالکل تیئے پتے معلوم ہوتے ہیں۔ اب میں صاف ہی کیوں نہ کہہ دوں

کہ اس غلیظ ٹوٹی پھوٹی کشتی سے میرا تو ناک میں دم آگیا ہے"۔ حضرت نوح نے ارشاد کیا ہو گا "میرے بچو! خدا نے اپنا کام پورا کیا۔ کفار و بدکردار لوگ تباہ ہو گئے! آؤ ہم سب مل کر اس کی حمد و ثنا کریں، اور پھر ان جانوروں کو اتارنے کی تیاری کریں"۔ کون بتا سکتا ہے، کہ اس روز افزوں صراحت کے سلسلے میں ہم کس مقام پر استدلال کو معلوم کریں گے؟

نظامات عقائد

ہر ترقی یافتہ ذہن کی ساخت متعدد عقائد پر مشتمل ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثر خاص اشیا اور واقعات سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ یا تو منفرد ہوتے ہیں، یا زمانی تعاقبات، یا مکانی نظامات، کی صورت میں مجتمع ہوتے ہیں۔ جب ہم کسی شخص کے عقائد کا ذکر کرتے ہیں، تو ہماری مراد کم و بیش عام نوعیت کے عقائد سے ہوتی ہے۔ ہر عام اور معمولی ذہن انسانی میں ایک حد تک یہ نظامات کی صورت میں منتظم ہوتے ہیں۔ بہت زیادہ منظم ذہن میں یہ تنظیم اکثر عقائد کو متطابق بناتی ہے اور اسی کی وجہ سے یہ ایک دوسرے کی تائید کرتے ہیں[1]۔ اس علمی عقیدہ کی ساخت، اور اس کے اسلوب نشو و نما کو بیان کرنا منطقیوں کا کام ہے، اور یہ آپس میں متفق نہیں۔ ایک طرف تو تجربیہ ہیں جن کا دعویٰ ہے کہ اس علمی عقیدہ کا گنبد معکوس ہے اور اپنی ایک یا چند، ڈاٹوں پہ ٹھیرا ہوا ہے۔ ان ہی ڈاٹوں کو قانون تعلیل، علت و معلول پر جبلی یقین، معقولات فہم، زمان، مکان، علت و معلول، عینیت، اختلاف، وغیرہ کے خلقی تصورات، اور اسی قسم کے اور ناموں سے یاد کیا

---

[1] ان عام عقائد کے قرب تعلقات، اور ان کے ایک دوسرے پر منحصر ہونے، کے بیان کرنے میں اکثر مبالغہ کیا جاتا ہے۔ چنانچہ پروفیسر ہیوو نسٹربرگ مرحوم، اکثر کہا کرتا تھا کہ دور اثری (Telepathy) کا ثبوت اس کے علمی عقائد کا قلع قمع کرنے کے لئے کافی ہے (مصنف)

جاتا ہے۔

فطری، یا موروثی، عقلی ساز و سامان کی ماہیت، اور وسعت، کے مسئلہ سے زیادہ مشکل مسئلہ کوئی اور نہ ہوگا۔ صدیوں کے بحث و مباحثہ کے بعد اب ہم صرف ایسے الفاظ وضع کرنے پر قادر ہوئے ہیں، کہ جن کے ذریعہ یہ بحث کی جا سکتی ہے۔ میری ذاتی رائے یہ ہے، کہ اس بحث میں دونوں انتہاپسند جماعتیں غلطی پر ہیں۔ صداقت ان کے بین بین ہے۔ اگر یہ صحیح ہے، تو گنبد کی جو تشبیہ میں نے ابھی استعمال کی ہے وہ گمراہ کن ہے، کیونکہ یہ عمارت نہ تو خاص واقعات کی ایک عریض بنیاد پر قائم ہے، نہ عام اصول کی چند ڈاٹوں پر۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ عمارت ایک بحری عضویے کی طرح شش جہات میں بڑھتی اور پھیلتی ہے۔ یہ عضویہ اپنے ماحول سے بے تعلق نہیں رہتا۔ اس ماحول سے جو کچھ کہ یہ جذب کرتا ہے، اسی پر یہ پرورش پاتا ہے، اور اسی ماحول کے حادثات کے مطابق اس کی تشکیل ہوتی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ خود اپنی فطرت کے قوانین کے مطابق بھی اپنی ساخت کی تشکیل و تنظیم کرتا ہے، اور یہ قوانین اس قسم کے ہوتے ہیں، کہ جو اس کو ماحول کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کرنے کے قابل بناتے ہیں۔ ذہنی نشو و نما اور مکانی تفکر پر جو کچھ میں نے گزشتہ صفحات میں لکھا ہے، اس میں ایسا ہی کچھ عقیدہ متضمن تھا۔

اس نازک سوال پر ہم اس سے زیادہ اور کچھ نہ کہیں گے۔ قابل غور بات یہ ہے، کہ چند اذہان ہی ایسے ملیں گے، جو عام عقائد کا بالکل متطابق اور عدیم التناقض نظام رکھتے ہوں۔ ہم پھر اپنی مذکورہ بالا ناقص تشبیہ کی طرف عود کریں گے، اور ایک باقاعدہ طور پر منتظم ذہن کے بالکل متطابق نظام کو ایک ایسی پرانی عمارت تصور کریں گے، جس کے بیچوں بیچ ایک گنبد ہے۔ اسی طرح ایک اور شخص کی عقل کو ہم ایک گاتھک طرز کے گرجا سے تشبیہ دیں گے، جس کے دو اونچے نوکدار مینار ہے ہیں، اور یہ دونوں ایک دوسرے سے بالکل آزاد ہیں۔ یہ وہ شخص ہے، جو مذہبی اور علمی عقائد کے دو تقریباً بالکل خود مختار نظامات قائم کرتا ہے۔ اسی تشبیہ کے مطابق ایک عامی کے عقائد ایک نہایت بے ترتیب اور بے قاعدہ گاتھک عمارت کے مشابہ ہونگے،

جس کا نقشہ نہ یکساں ہے، نہ عدیم التناقض، اور جس کے اوپر بہت سے بہار اور بندشیں ہیں، کہ جن میں سے کسی کو ترک کیا یا متغیر کیا جا سکتا ہے بغیر اس کے کہ باقیوں پر کوئی اثر ہو۔

اس قسم کے کم و بیش منفرد و منفعل نظامات یقین، جو منطقاً کم و بیش غیر متوافق و غیر مطابق ہوتے ہیں، ان مختلف طلبی رجحانات کے عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو بڑے بڑے عواطف، مثلاً مذہب، حب الوطن، اور خاندان، کے عواطف کی صورت میں منتظم ہوتے ہیں۔ ان عواطف پر ہم آئندہ باب میں بحث کریں گے۔ یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ عقائد و یقینیات کو ایک عدیم التناقض نظام کی صورت میں لانا صرف اُن لوگوں کے لئے جزءاً ممکن ہو سکتا ہے جن کی تحریک "صداقت کی بے غرضانہ محبت" کی طرف سے ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ جملہ خود اپنا نقیض ہے۔ یہ تناقض اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب ہم اس کے معنی بیان کرتے ہیں، یعنی یہ کہ جب ہم اس کی بجائے صداقت کی "بے غرضانہ غرض" کہتے ہیں۔ مطلب اس سے صرف صادق یقینیات و عقائد، یا صداقت کا ایک تربیت یافتہ عاطفہ ہے، جو اتنا کافی قوی ہو، کہ اس یا اُس نظامِ عقائد کی طرف اس شدید تعصب کی کاٹ، یا اصلاح، کر سکے، جو باقی ہر قسم کے عواطف کا نتیجہ ہوتا ہے۔

باب ہفدہم

ذہنی ساخت کا نشو ونما (بسلسلہ گزشتہ)

عواطف کا نشو ونما اور سیرت کی تنظیم

سیرت کیا ہے؟

ہم نے اس وقت تک بصیرت کی تنظیم پر بحث کی ہے، اور اس کو سیرت سے علٰحدہ سمجھا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہم نے یہ تسلیم کیا ہے، کہ بصیرت، یا وقوفی تنظیم، جوہرًا ہمارے مقاصد کا آلہ ہے، اور یہ، کہ یہ ہماری خواہشات یعنی ہمارے عضوی قوا، محرکہ، کی ماتحتی میں عمل کرتی ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ خواہشات ہمارے ہیجانات یعنی ہماری جبلتوں، کے طلبی رجحانات ہیں، جو محض احساس ادراک کی سطح پر نہیں، بلکہ تخیل کی سطح پر کارفرما ہوتے ہیں۔ ان ہی رجحانات کا منظم نظام جو متنوع اشیا، سے متعلق متنوع غایات، کے تحقق، کی طرف رخ رکھتا ہے، سیرت کہلاتا ہے، یعنی یہ کہ سیرت ایک خاص راستے میں لگے ہوئے طلبی رجحانات کے نظام کے ہم معنی ہے۔ یہ مقابلۃً سادہ بھی ہو سکتا ہے۔ اور ملتف بھی۔ یہ خوش اسلوبی سے منظم بھی ہو سکتا ہے، اور اس خوش اسلوبی سے معرا بھی۔ اسکی بناوٹ ڈھیٹ بھی ہو سکتی ہے، اور چھیدی بھی۔ اس کا رخ زیادہ تر ادنی غایات کی طرف

بھی ہو سکتا ہے اور اعلیٰ غایات کی طرف بھی۔ اعلیٰ ترین قسم کی سیرت وہ ہوتی ہے، جو ملتف ہو، خوش اسلوبی کے ساتھ اور مستحکم طور پر منظم ہو اور جس کا رخ اعلیٰ غایات یا نصب العینوں کے تحقق کی طرف ہو۔ یہ سیرت صرف وہ شخص اکتساب کر سکتا ہے جس کی بصیرت مقابلۃً سادہ اور معمولی ہو۔ جس قدر مکمل یہ بصیرت ہوتی ہے اسی قدر کامیابی کے ساتھ یہ سیرت اپنی غایات کے تحقق کے لئے عمل کرتی ہے۔

عواطف کی ماہیّت

عواطف یا مولّفات[1] سیرت کی اکائیاں ہیں۔ آج کل ماہرین نفسیات میں ان دونوں الفاظ کے معنوں کے متعلق نزاع ہے۔ بعض مصنفین تو ان کو مترادفات کہتے ہیں۔ ان دونوں سے اکتسابی رغبتوں یا ان طلبی رجحانات کے ماحول کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، جو انفرادی تجربہ سے اکتساب کئے جاتے ہیں۔ میرے نزدیک ان کا بہترین استعمال یہ ہے کہ "مولّف" کو اکتسابی طلبی ماحولوں کے لئے مخصوص کر دیا جائے، جو باقی ماندہ سیرت کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے ایک حد تک فاسد ہو جاتے ہیں۔ ان معنوں کے لحاظ سے "عاطفہ" ایک کلی حد بن جائے گا، جو تمام اکتسابی طلبی رجحانات پر دلالت کرے گا۔ "مولف" ان عواطف پر دلالت کرے گا، جو کسی نہ کسی طریقہ سے یا کسی نہ کسی حد تک، فاسد، یا سقیم ہوں گے۔ ان کے مقابلے میں "جبلت" ان طلبی رجحانات کا نام ہو گا، جن کا رخ ایک خاص غایت کی طرف ہے، اور جو اسی صورت میں ہماری خلقی ساخت و ترکیب میں موجود ہوتے ہیں۔

لفظ "عاطفہ" کا یہ مجوزہ استعمال ایک ذرا تخصیص کا محتاج ہے، اور ہم بارہا کہہ چکے ہیں کہ عام محاورے یا ادبیات کی نفسیاتی اصطلاحات علمی

---

[1] "Complex"

مباحث میں استعمال کے قابل بننے کے لئے ہمیشہ اسی قسم کی تخصیص کی محتاج ہوا کرتی ہیں۔ محاورۂ عام اور نفسیاتی تصانیف میں "عاطفہ" اور جذبہ میں بہت کچھ فرق نہیں سمجھا جاتا۔ لیکن روزمرہ گفتگو ان میں ایک غیر واضح فرق کو تسلیم کرتی ہے اور یہ فرق بہت اہم ہے۔ چنانچہ غصہ کو تو جذبہ کہا جاتا ہے، لیکن نفرت (Hatred) کو عاطفہ، یا حب وطن کو تو جذبہ کہتے ہیں، لیکن حب الوطنی کو عاطفہ، ہتوک عزت، یا مفضوح عدالت کا جذبہ ہوتا ہے، لیکن عزت، یا عدالت، کا عاطفہ۔ ان تمام، اور ایسی ہی اور مثالوں میں روزمرہ گفتگو بالکل بجا طور پر اس اہم فرق کو تسلیم کرتی ہے، جس کو میں واضح کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ اور جس کو دیگر ماہرین نفسیات نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اس فرق پر میں گزشتہ تمام صفحات میں زور دے چکا ہوں۔ یہ دراصل ذہنی ساخت کے واقعات، اور ذہنی وظیفہ، یا فعلیت، کے واقعات کا فرق ہے۔ یا یوں کہو کہ یہ (۱) ساخت، یا پائیدار میلانات، یا انتظامات میلانات، اور (۲) ان میلانات، یا انتظامات میلانات، سے معین ہونے والے تجربوں، یا فعلیتوں کا فرق ہے۔ جذبہ تجربہ کی ایک صورت، یعنی وظیفہ، یا فعلیت، کی ایک طرز ہے، اور عاطفہ ساخت و ترکیب، میلانات کے ایک ایسے منتظم نظام کا واقعہ ہے، جو اپنے عمل کے بعد بے حرکت صورت میں باقی رہتا ہے۔

یہ بعینہ ویسا ہی فرق ہے، جو ہم نے جبلی فعلیت کے سلسلہ، اور جبلیت بحیثیت پائیدار ساخت، کسی شئے کے تفکر، اور اس پائیدار وقوفی میلان، جس کے وجہ سے ہم اس تفکر کے قابل ہوتے ہیں، اور جو اس شئے کے متعاقب تفکر سے ترقی پاتا ہے، یقین بحیثیت حسیت، یا "تبعی جذبہ"، اور ایک "اعتقاد" بحیثیت ایک صورت، جو ہمارے وقوفی میلانات صریحی تصدیق و استدلال کی مدد سے حاصل کرتے ہیں، میں بیان کیا ہے۔

ہر عاطفہ کسی مخصوص شئے کے تعلق سے خاص خاص جذبات و خواہشات کے تجربہ کرنے کے انفرادی رجحان کو شامل ہوتا ہے۔ یہ ایک پائیدار طلبی حالت ہے، جو ہم کسی شئے کے تعلق سے اختیار کرتے ہیں، اور جو ہمارے ذاتی تجربے

کا نتیجہ ہوتی ہے۔ ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں، کہ اعلیٰ حیوانات بھی اس قسم کی بہت سادہ حالت اختیار کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی لڑکا ایک کتے کو ہمیشہ تنگ کرتا رہے، تو اس کتے میں اس لڑکے کی دور سے شکل دیکھ کر، یا آواز سن کر، بھاگ جانے کا رجحان پیدا ہوجاتا ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ اسے خوف کا عاطفہ نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ یہ محض جذبی عادت ہے۔ لیکن یہ درحقیقت ایک ابتدائی عاطفہ ہے۔ یہ کتا خوف کی علامات، اور خوف کا کردار، مسلسل ظاہر نہیں کرتا۔ ان کا ظہور صرف بچے کے ادراک کے وقت ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک بچہ بھی دوسرے شخص کے خوف کا عاطفہ، یا اس کی عادت، قائم کرسکتا ہے۔ کتے اور اس کے بچے کی مثالوں میں بڑا فرق یہ ہوگا، کہ بچہ تخیل کی اپنی اعلیٰ قابلیتوں کی وجہ سے، اپنے تنگ کرنے والے شخص، کو اس کی غیر موجودگی میں بھی، گفتگو، یا کسی اور طریقے سے اپنے ذہن میں لاسکتا ہے، اور چونکہ وہ اس تنگ کرنے والے شخص کے خوف کا عاطفہ اکتساب کرچکا ہے، لہذا وہ ہمیشہ اسی کے متعلق سوچتا رہے گا۔ پھر جب کبھی وہ اس کو اپنے ذہن میں لاتا ہے، تو اس کو کسی نہ کسی حد تک خوف کے جذبے کا تجربہ ہوتا ہے، اور اسی کے ہیجان کے زیر اثر وہ اس شخص سے بچنے کی تدابیر سوچتا رہتا ہے۔ اس قسم کا سادہ عاطفہ کسی ایک شئے کی وجہ سے کسی ایک جبلی جواب کی بالتواتر برانگیختگی کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ فرض کیا جاسکتا ہے، کہ یہ ایک ایسے واحد و قوی میلان پر مشتمل ہے جو ایک واحد تاثری طلبی میلان، یعنی بچ نکلنے کی جبلت کے ساتھ متلازم یا باعتبار وظیفہ، مربوط ہے۔

عاطفہ نفرت[1]

اگر یہ چھوٹا بچہ غصہ سے کلیتہً محروم نہیں ہے، تو اس تنگ کرنے والے

---

[1] The Sentiment of Hatred

شخص کے لئے اس کا عاطفہ بالضرورت ملتف ہو جائے گا۔ بعض اوقات تو وہ اس تنگ کرنے والے شخص کی اس کے افعال میں مداخلت پر ناک بھوں چڑھائے گا، بلکہ ممکن ہے کہ غصہ میں مار ہی بیٹھے، یا گالی دیدے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس شخص کی صرف عدم موجودگی میں ناک بھوں چڑھائے، یا اپنے غصہ کا اظہار کرے۔ جب اس بچہ کو اس شخص کا خیال آتا ہے، تو وہ اندر ہی اندر پیچ و تاب کھاتا ہے، اور اس سے بدلہ لینے کی تدابیر سوچتا ہے۔ اس طرح لڑائی کی جبلت کے تاثری طلبی میلان کا رخ اس تنگ کرنے والے شخص کی طرف ہو جاتا ہے۔ صحیح تر الفاظ میں یوں کہنا چاہئے، کہ یہ میلان بھی باعتبار وظیفہ اس یادتوفی میلان کے ساتھ متلازم، یا مربوط ہو جاتا ہے، جس کو اس تنگ کرنے والے شخص پر فکر کرنے سے تعلق ہے۔ یا اگر ہم وقوفی میلان، یا نظام، کے لئے "تصور" کا آسان لفظ استعمال کرنا چاہیں، تو اس طرح کیا جائے گا، کہ تنگ کرنے والے شخص کا "تصور" دو جبلتوں یعنی بچ نکلنے کی جبلت اور لڑائی کی جبلت، کے تاثری طلبی میلان کے ساتھ متلازم ہو جاتا ہے۔

ان دونوں جبلتوں کے طلبی میلانات ایک دوسرے سے براہ راست کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ یہ ایک نظام کے اجزا صرف اس وجہ سے بنتے ہیں، کہ ان میں سے ہر ایک ایک ہی وقوفی میلان کے ساتھ مل جاتا ہے۔ اس ایک شئے کی وجہ سے خوف اور غصہ کے متعدد تجربات کی بنا پر قائم ہونے والا یہ تمام نظام اس تنگ کرنے والے شخص کے لئے نفرت کا عاطفہ بن جاتا ہے۔ یہ عاطفہ ان دونوں جذبات میں سے کسی ایک کے ہم معنی قرار نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ ایک دفعہ قائم ہو جانے کے بعد، یہ بہت سے جذبات، اور بہت سی خواہشات کی مستقل شرط بن جاتا ہے۔ چنانچہ خوف اور غصہ کے مختلف تناسبات میں ناقص امتزاجات اس ہی پر مشروط ہوتے ہیں۔ یہ ہمیشہ الم انگیز ہوتے ہیں، کیونکہ ان کے رجحانات، یا ان سے پیدا ہونے والی خواہشات، ہمیشہ کم و بیش متخالف ہوتی ہیں۔ پھر ان دو اساسی خواہشات کے تمام بعض جذبات، یعنی حوق و امتنا و امید، تردد، حرمانی، مایوسی، تاسف اور ندامت، بھی اسی پر مشروط ہوا کرتے ہیں۔ جذبی کیفیات

کا جو مخصوص ملتف مجموعہ کسی ایک موقعہ پر کسی شے کے ادراک، یا تخیل، سے تجربہ میں آتا ہے، اس کا انحصار موضوع کے تعلق سے (مدرک، یا متخیل) شے کی خاص حالت پر ہوتا ہے[1]۔ ایک طبعی انسان کی زندگی کے بیان میں (دیکھو باب ہفتم) ہم اس کا ذکر کر چکے ہیں۔ یہاں ہم نے اس کا دوبارہ ذکر اس لئے کیا ہے کہ ہمارا تجربہ یہ ہے کہ متعلمین

---

[1] ۔ روزمرہ گفتگو میں ہم نفرت (Hatred) کا ایک قائم بالذات جذبہ فرض کیا کرتے ہیں، کہ جس کو خوف اور غصہ دونوں سے کوئی تعلق نہیں ہوتا چنانچہ کہا جاتا ہے کہ بعض اشخاص خوف، غصہ اور نفرت، کا بیک وقت اظہار کرتے ہیں۔ لیکن یہ بے کار تکرار الفاظ ہے۔ اگر لفظِ "نفرت" ایک خاص قسم کے جذباتی تجربات کو بیان کرنے کے لئے موزوں ہے، تو یہ تجربات وہی ہوتے ہیں، جن میں خوف و غصہ کی کیفیات ممتزج ہوتی ہیں۔ صاف اور سلجھے ہوئے تفکر کے لئے اس سادہ صداقت کی اہمیت کی جنگ عظیم میں بہت مثالیں ملیں۔ چنانچہ اس بات پر اکثر طول طویل بحثیں ہوئیں، کہ کیا ہم دشمن سے نفرت کرتے ہیں؟ یا کیا ہم کو دشمن سے نفرت کرنی چاہیئے؟ بعض معلمین اخلاق تسلیم کرتے تھے، کہ ہمارا دشمن پر ناراض ہونا بجا نہیں، کیونکہ اس نے فرانس اور بلجیئم کو تباہ و برباد کیا ہے۔ اسی طرح وہ یہ بھی مانتے تھے، کہ ہمارا اس سے خوف کھانا بھی ناروا نہیں، کیونکہ وہ ہمارے شہروں پر بمب کے گولے پھینک کر ہماری عورتوں اور ہمارے بچوں کو قتل کر رہا ہے، لیکن ان کے نزدیک اس سے نفرت کرنا درست نہ تھا۔ جس عقیدہ کی یہاں وکالت کی جا رہی ہے، اس کی صداقت جرمن عوام الناس کی آراء کے تغیر سے واضح ہوتی ہے۔ جنگ کے ابتدائی زمانے میں یہ کہنا بالکل صحیح تھا، کہ وہ انگریزوں سے نفرت کرتے تھے، لیکن فرانسیسیوں سے ان کو نفرت نہ تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی، کہ وہ برطانیہ کی قوت سے ڈرتے تھے، اور ان کی مداخلت پر ان کو غصہ آتا تھا، کیونکہ اُن کا خیال تھا، کہ ان کی مداخلت کی وجہ سے وہ اپنی غایات تک نہ پہنچ سکے۔ فرانسیسیوں سے ان کو نفرت اس لئے نہ تھی، کہ وہ سمجھتے تھے، کہ وہ فرانس کو بہت جلد تہس نہس کر دیں گے۔ لہٰذا وہ ان سے نہ تو ڈرتے تھے، اور نہ ان پر غصہ آتا تھا۔ لیکن ۱۹۱۸ء کے بعد سے وہ ان سے بھی نفرت کرنے لگے، محض اس وجہ سے کہ فرانس کی طاقت و قوت سے ان کی تمام تدبیریں الٹی ہو گئیں (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

بلکہ مستند و مشہور ماہرین نفسیات بھی عواطف کی ماہیت، اور ان کی تشکیل کے طریقہ، کے ان سادہ و اساسی واقعات کو بمشکل ہی سمجھ سکتے ہیں۔ نفرت، یا ناپسندیدگی کا عاطفہ عواطف کی بڑی بڑی قسموں میں سے ایک ہے۔

عاطفہ محبت

اب ایک دوسری بڑی قسم کے عاطفہ، یعنی عاطفہ محبت، کی تشکیل پر غور کرو۔ فرض کرو، کہ تم ایک بے یار و مددگار طالب علم ہو، اور گوشہ نشینی کی زندگی بسر کر رہے ہو۔ تمہارا اول تو کوئی دوست نہیں، اور اگر کوئی ہے تو وہ کم و بیش بے مہر ہے۔ تم تمام دن اپنے مطالعہ میں غرق رہتے ہو۔ سردی کے موسم میں ایک دن تم اپنے "گوشۂ عافیت" کی طرف آتے ہو، تو تم دیکھتے ہو، کہ ایک مصیبت کا مارا، غلیظ، اور سردی میں ٹھٹھرتا ہوا، کتا تمہارے حجرے کی دیوار سے لگا بیٹھا ہے۔ تم ٹھٹھر کر اس کو بغور دیکھتے ہو، ممکن ہے اس وجہ سے، کہ تم کو حیرت ہے، کہ یہ کہاں سے آ گیا۔ وہ بھی تمہاری طرف، دیکھتا، اور خوف کے مارے دبک جاتا ہے۔ اس تمام نظارے سے تم پر رحم کا جذبہ طاری ہوتا ہے۔ تم اسے پیار کرتے ہو، چمکارتے ہو، اور پھر غور سے دیکھتے ہو، تمہیں معلوم ہوتا ہے، کہ اس کا پاؤں کچلا گیا ہے۔ "کمبخت بدنصیب" کے الفاظ تمہارے منہ سے نکلتے ہیں، اور تمہاری آواز اور حالت تمہارے جذبہ اور رجحان کی چغلی کھاتی ہیں۔ کتا بھی جواباً آہستہ آہستہ اپنی دم اور آنکھیں ہلاتا ہے۔ تمہیں خیال آتا ہے، کہ اس کو اس حال میں نہ چھوڑنا چاہیئے۔ لہذا تم اس کو بلا کر اپنے ساتھ لے آتے ہو۔ یہاں تم اس کے لئے نرم نرم بستر تیار کرتے ہو، اس کو کھانے پینے کو دیتے ہو، اور اس کی مرہم پٹی کرتے ہو۔ وہ کتا بھی نہایت درد انگیز فرمانبرداری سے تمہاری امداد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اور ان کو اپنے کرتوتوں کی سزا بھگتنی پڑی (مصنف)

قبول کرتا ہے۔ وہ تمہارے ہاتھ چاٹتا ہے' اس کی آنکھیں ہر وقت تم پر لگی رہتی ہیں' اور جب تم اس کے قریب آتے ہو' تو وہ محبت کے اظہار میں اپنی دم ہلاتا ہے۔ وہ تمہاری تمام مہربانیوں میں ایک عجیب و غریب تشفی محسوس کرتا ہے۔ تم بھی اس کو آرام پہنچانے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھتے' اگرچہ اس کی وجہ سے تمہارے کام میں ہرج ہوتا ہے' تمہاری رات کی نیند میں خلل پڑتا ہے' اور تمہارے روزمرہ کام بگڑ جاتے ہیں۔ کتا بھی روز بروز زیادہ مانوس ہوتا جاتا ہے۔ اس کا خوف سے دبک جانا اب مسرت آمیز استقبال سے بدل جاتا ہے۔ وہ تمہارے ہر فعل ہر جذبہ اور کیف جذبی کا جواب دیتا ہے۔ جب تم مایوسی اور حرمانی کی تصویر بن کر بیٹھتے ہو' تو وہ آکر اپنا سر تمہاری گود میں رکھ دیتا ہے' اور تم کو بغور دیکھنا شروع کرتا ہے۔ اب دنیا کی تاریکی تمہارے لئے کم ہو جاتی ہے۔ جب تم باہر جانے کے لئے کپڑے پہنتے ہو' تو وہ آگے آگے بھاگتا پھرتا ہے۔ جب پڑوسی کا بڑا کتا اس پر حملہ آور ہوتا ہے' تو تم اس کی مدد کو دوڑتے ہو۔ جب تمہارا پڑوسی شکایت کرتا ہے' کہ تمہارے کتے کے بھونکنے کی وجہ سے اس کی نیند حرام ہو جاتی ہے' تو تم بلطائف الحیل اس کی تردید کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ تم اس کے خدا بن جاتے ہو' اور تمہارا بچہ۔ ایک دن وہ تمہارے ساتھ سیر کو جانے کے لئے خوشی خوشی سڑک پر نکلتا ہے' لیکن نکلتے ہی موٹر کے نیچے آجاتا ہے۔ تم اس کو اٹھا کر گھر لاتے ہو۔ وہ تمہارا ہاتھ چاٹتا ہے' اور ابدی نیند سو جاتا ہے۔ تم غصہ کے مارے کانپنے لگتے ہو اور اتنا درد محسوس کرتے ہو' جو غالباً اس کتے کو بھی نہ ہوا ہوگا۔ اس کی اکڑی ہوئی لاش تمہارے سامنے پڑی ہے۔ اس کو دیکھ دیکھ کر جو رنج ہوتا ہے' اس کا اندازہ بس تم خود ہی کر سکتے ہو۔ تمہارا جی نہیں چاہتا کہ اس کو کوڑی پر پھینکو' اور لہذا تم اس کو اپنے باغ کے ایک کونے میں دفن کر دیتے ہو' اور اس کی قبر کے سرہانے ایک درخت لگا دیتے ہو۔ اس کی تصویر تمہارے دیوان خانے میں ٹنگی ٹنگی مدھم ہو کر مٹ جاتی ہے۔ یہ گویا اشارہ ہے' اس بات کی طرف کہ محبت اور وفاداری حقیقی ہیں' اور دنیا میں صرف بدی ہی بدی نہیں۔

یہ عاطفہ[1] محبت کی سادہ ترین صورت ہے۔ اس مثال میں حفاظتی یا والدینی'

---

[1] حاشیہ ملاحظہ ہو صفحہ آئندہ پر۔

جبلت کا نازک ہیجان پہلے تو دردمندانہ خدمتوں کی صورت میں اس شئے کی طرف رخ کرتا ہے اور اس شئے کی وجہ سے بار بار پیدا ہوتا ہے۔ لہٰذا جس تاثری طلبی میلان کا یہ نتیجہ ہوتا ہے وہ اس علم و یقین سے ترقی پذیر و قوفی نظام کے ساتھ مربوط ہو جاتا ہے جس کو اس کتے سے تعلق ہے، اس طرح اس کے متعلق ہر خیال میں اس کے جذبے کی رنگ آمیزی ہو جاتی ہے۔ جب تم کو اس پر غصہ بھی آتا ہے تو تمہارا جذبہ ملامت کا ہوتا ہے نہ کہ غصہ کا۔ لیکن یہ نظام دیگر طلبی میلانات کے شامل ہو جانے کی وجہ سے اور زیادہ ملتف ہو جاتا ہے۔ بالخصوص یہ کہ تم اپنے آپ کو اس کا ذمہ دار سمجھتے ہو لہٰذا تم اس پر حکم چلاتے ہو۔ وہ تمہارے احکام مانتا ہے۔ لہٰذا تمہارے اثبات ذات کے ہیجان کی تشفی ہوتی ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ہو نہیں سکتا کہ یہ میلان اس عاطفہ میں شامل نہ ہو۔ اس کے علاوہ کتے کی مصاحبت تم میں صحبت کی ضرورت اور اس ضرورت کی تشفی کا باعث ہوتی ہے یعنی یہ کہ تمہارا اغولی ہیجان تہیج ہوتا اور تشفی پاتا ہے پھر چونکہ کتا تمہارے جذبات اور کیف جذبی کا جواب دیتا ہے لہٰذا تم دونوں میں فعلی ہمدردی کا تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔

مختصر یہ کہ عاطفہ محبت کا آغاز محض رحم سے ہوتا ہے لیکن بار بار پیدا ہونے کی وجہ سے یہ عادی ہو جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ اس کا التفاف بڑھتا جاتا ہے اور یہ ان متعدد متنوع جذبی تجربات کا سرچشمہ بن جاتا ہے جن میں اولی و ثانوی جذبی کیفیات تبعی جذبات کے ساتھ ممتزج ہو کر بہت سے مختلف اجتماعات بناتی ہیں۔

قابل غور بات یہ ہے کہ جب کوئی طلبی میلان کسی شئے کے لئے ایک عاطفہ کی ترکیب میں شامل ہو جاتا ہے تو یہ عاطفہ اس کا اجارہ دار نہیں بن جاتا۔ یہ حسب سابق کسی مناسب شئے کی وجہ سے پیدا ہو سکتا ہے اور یہ عادۃً اپنا

(حاشیہ صفحہ گزشتہ) میں نے کتے کی محبت کی مثال اس لئے لی ہے کہ اس سے فرائڈ کے اس عقیدہ کی تردید ہوتی ہے کہ ہر محبت بالضرورت جنسی (شہوانی) جبلت کو شامل ہوا کرتی ہے۔ (مصنف)

رخ دیگر اشیا کی طرف بھی کر سکتا ہے یعنی یہ کہ یہ دیگر عواطف میں بھی شامل و داخل ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اگر ہم کو اپنے کُتے سے محبت ہے، تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم اپنی بیوی بچوں سے محبت نہیں کر سکتے۔ ان اشیا میں سے ہر ایک کے ساتھ ہماری محبت ایک ممیز اور علیحدہ عاطفہ ہے، جو ترکیب اور اُن متعدد طلبی رجحانات کے غلبہ کے اعتبار سے انوکھا ہوتا ہے جو اس کے نظام میں شریک ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ممیز اشیا کے لئے مشابہ عواطف ایک حد تک ایک دوسرے کے رقیب ہوتے ہیں کیونکہ ان سب کی توانائی کا ایک ہی سرچشمہ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو شخص فقط ایک چیز سے محبت، یا نفرت کرتا ہے وہ جذبے کی زیادہ شدت کا اظہار کرتا ہے اور زیادہ توانائی خرچ کرتا ہے، بہ نسبت اس شخص کے جو بہت سی اشیا سے محبت، یا نفرت رکھتا ہے، اور ایک خاص وقت میں فقط ایک شئے سے اپنی محبت، یا نفرت کا ثبوت دیتا ہے۔

حقارت اور عزت کے عواطف

محبت و نفرت کے علاوہ ہم کو شخصی عاطفہ کی دو اور بڑی قسموں یعنی حقارت و عزت پر بھی غور کرنا چاہئیے۔

خفیف تر صورت میں حقارت کو التفات[1] کہا جاتا ہے۔ یہ عاطفہ کے معروض کے خلاف اثباتِ ذات اور خودنمائی کی عادی حالت ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس میں اثبات ذات کی جبلت کے طلبی میلان کے علاوہ اور کوئی میلان شامل نہ ہو۔ لیکن یہ رعایتِ ذات کے عاطفہ کی اس صورت کے ساتھ متلازم اور ایک حد تک ممتزج ہو سکتا ہے، جس کو صحیح معنوں میں غرور و تکبر کہا جاتا

---

[1] Condescention

ہے۔ اس طرح یہ ایک دو قطبی عاطفہ بن جاتا ہے، جس کی ایک حد خود اپنے اوپر غرور ہوتا ہے، اور دوسری حد اوروں کی تحقیر یا لاملفت۔

عزت حقارت کی ضد ہے۔ اپنے ایک ایسے ہم جماعت کو ذہن میں لاؤ، جس کی طرف تم بالکل ملتفت ہی نہ ہوتے تھے، بلکہ ایک حد تک، اس سے نفرت کرتے تھے۔ اس کے کپڑے پھٹے پرانے اور میلے ہیں۔ اس کا کوئی دوست نہیں، اور اس میں امتیاز کی کوئی اور علامت بھی نہیں پائی جاتی۔ لیکن ایک دن تمہیں معلوم ہوتا ہے، کہ وہ نہایت ذہین و ذکی طالب علم ہے۔ سخت مشکلات کے باوجود اس نے اپنی تعلیم جاری رکھی ہے۔ تعلیم کے اثناء میں اس کو اپنی ماں کی بھی پرورش کرنی پڑی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ کھیل کود میں بھی سب سے آگے ہے۔ اب تم اس کی عزت کرنے لگتے ہو، بلکہ ممکن ہے کہ اس کو مستحسن سمجھنے لگو۔ یہ ایک عاطفہ ہے، جس کا لازمی اظہار اس صورت میں ہوتا ہے گویا ہم سر اٹھا کر اس شئے کو دیکھ رہے ہیں۔ اس کا ہیجان فروتنی وانکسار کی جبلت کا ہیجان ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ اس نے بعض ایسے قابلیتوں کا اظہار کیا ہے، جو تم میں موجود نہیں، یا تمہاری قابلیتوں سے اعلیٰ ہیں۔ تم عادۃً اس کی آراء کو قبول، اور ان کا احترام، کرتے ہو، اس کے کمالات واکتسابات کے قدرشناس ہو، اور اس کی تمام شخصیت کو لائق اعزاز سمجھتے ہو۔

دوستی کا عاطفہ

اب فرض کرو کہ طالب علمی کے زمانے میں تم دونوں اکھٹے ہو جاتے ہو۔ تم دونوں ایک دوسرے پر اعتماد کرتے ہو، ایک دوسرے کی مدد اور عزت و خدمت کرتے ہو۔ پھر اس کے علاوہ اس کی وجہ سے تمہارے غولی ہیجان کی تشفی ہوتی ہے۔ جب تم کوئی اچھی یا بری خبر سنتے ہو، یا کوئی اچھا مذاق تمہارے ذہن میں آتا ہے، یا کوئی اچھا کھیل تمہاری نظر سے گزرتا ہے، تو تمہارا جی چاہتا ہے کہ اس کو کسی سے

بیان کرو۔ اب اگر تمہارا ہم جماعت تمہارے اس جذبی ردعمل میں کسی طرح شریک ہو کر تمہارے بیانات سے متاثر ہوتا ہے، تو تمہاری تشفی ہو جاتی ہے، تمہارا استلذاذ بڑھ جاتا ہے اور تمہاری تکلیف کم ہو جاتی ہے۔ اس طرح تم آہستہ آہستہ اس کے ساتھ فعلی ہمدردی[1] کے تعلقات قائم کرتے ہو۔ اب تم اس کی محض عزت ہی نہیں کرتے، اور اس کے جذبی ردِ اعمال میں یوں ہی شریک نہیں ہو جاتے، بلکہ تم کوشش کرتے، کہ وہ تمہارے تجربات میں حصہ دار بن جائے۔ اس کے علاوہ مصیبت کے وقت تم کو اس پر رحم آتا ہے، اور بارہا ایسے مواقع آتے ہیں، کہ تم کو اس کی خدمات کا شکریہ ادا کرنا پڑتا ہے۔ اس طرح یہ نازک ہیجان تمہارے عاطفہ میں ایک ماتحتی مقام حاصل کر سکتا ہے۔ یہ عاطفہ دوستی کا عاطفہ ہے۔ جس قدر بڑا ذخیرہ اُن یادداشتوں کا ہوتا ہے، جو تم دونوں میں مشترک ہیں، اسی قدر زیادہ قوی اور پائیدار یہ عاطفہ ہو جاتا ہے۔ ان واقعات کی یادداشتیں تو خصوصیت کے ساتھ بہت اہم ہوتی ہیں، جن میں کہ تم نے ہمدردانہ تعاون کیا ہے۔ یہ تمام یادداشتیں اس عاطفہ کا جزو ہوتی ہیں، یا نہیں، یعنی یہ کہ یہ اس کی ترکیب میں داخل ہوتی ہیں، یا نہیں، اس کا فیصلہ آسان نہیں۔ لیکن اتنا یقینی ہے کہ اگر تم نے اس کے متعلق کوئی حکم لگایا ہے، اور کوئی خاص خیال قائم کیا ہے، مثلاً یہ کہ وہ دنیا میں بہترین شخص ہے، تو یہ خیالات اس عاطفہ کے نظام کا جزو ہوتے ہیں۔

نازک شہوت[2]

اگر تمہارا یہ ہم جماعت مخالف جنس کا ہے، تو پھر یہ عاطفہ نہایت آسانی سے ملتف ہو سکتا ہے، خصوصاً اس طرح، کہ دو اور ہیجانات اس معروض کے ساتھ

---

[1] Active Sympathy

[2] The Tender Passion

مستلزم' یا اور دو جبلتوں کے تاثری طلبی میلانات اس عاطفہ کے نظام میں شامل ہو جاتے ہیں۔ ایک عام اور معمولی جوان عورت' یا لڑکی کی جسمانی (اور غالباً اخلاقی بھی) کمزوری و نزاکت اس کو ایک بچہ کے مشابہ بنا دیتی ہے۔ یہ مشابہت اس طریقہ سے' جس کو ہم نے پیچھے وجدان' یا ضمنی ادراک' کہا ہے' عمل کر کے مرد میں عادۃً حفاظتی وتسع اور والدینی جبلت کا ہیجان اور جذبہ' پیدا کرتی ہے۔ اس کا جی چاہتا ہے' کہ وہ اس عورت کی حفاظت کرے' آفات و بلیات سے اسے بچائے' اور اس کی مدد کرے۔

سب سے آخر میں[1] ہو سکتا ہے' کہ شہوانی ہیجان اس نظام کی توانائی میں اضافہ کرے۔ اگرچہ یہ اس نزاکت و عزت کی وجہ سے دبا رہتا ہے جو پہلے ہی قائم ہو چکے ہیں' لیکن ہو سکتا ہے' کہ یہ تمام صورتِ حالات پر مسلط ہو جائے' اور ان خواہشات کا سرچشمہ بن جائے' جس سے تمام تبعی جذبات پھوٹتے ہیں' اور تصدیق و عقیدے کو اس مانوس طریقے سے معین کرے' جس کو "محبت اندھی ہوتی ہے" کے ضابطہ میں بیان کیا جاتا ہے۔

رعایتِ ذات[2] کا عاطفہ

ہم عاطفہ محبت' اور اس کی تمام پیچیدہ' اور سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورتوں کو اس وقت تک بیان نہیں کر سکتے' جب تک کہ ہم رعایتِ

---

[1] یہ آخری بھی ہو سکتا ہے' اور پہلا بھی۔ وہ الفتیں اور محبتیں' جن میں شہوانی ہیجان تعلقات پیدا کرنے کے لئے دیر میں عمل شروع کرتا ہے' نہ کہ سویرے' بلاشبہ زیادہ کامیاب اور پائیدار ہوتی ہیں۔ لیکن اس سے انکار کرنا حماقت ہے' کہ بعض صورتوں میں بہترین قسم کا عاطفہ اس الفت و محبت کے ساتھ شروع ہوتا ہے' جو زیادہ تر شہوانی ہے (مصنف)

[2] The sentiment of self regard

ذات کے عاطفہ پر غور نہ کر لیں۔ یہ تمام عواطف میں سے اہم ترین ہے، بسبب اس کے، کہ یہ بہت قوی ہوتا ہے، اور اس کے اعمال بہت کثیر الوقوع اور دور رس ہوتے ہیں۔

لیکن پہلے عام "شعور ذات" کے متعلق چند الفاظ کہنا ضروری ہے۔ بعض ماہرین نفسیات نے تو "شعور ذات" کو ایک عجیب و غریب چیز بنا دیا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ خود اپنے اوپر تفکر کرنے میں جو اسرار و غوامض ہیں، وہ دراصل عام تفکر یا کسی چیز کے شعور، یا وقوف کے اسرار و غوامض ہیں۔ شعور ذات کے اسرار نئے اسرار نہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ تمام اقسام اشیا اور مسلسلاً موجود اور بعینہٖ ایک ہی حقائق پر ہمارا یقین جد و جہد، کوشش، یا حصول غایات کے لئے طاقت، یا توانائی، کے خرچ کرنے کے تجربے پر موقوف ہے۔ ہم خود اپنے آپ کو وہ ذات سمجھتے ہیں، جو جانتی ہے، جد و جہد کرتی ہے، لذت یاب اور مصیبت آزما ہوتی ہے، یاد رکھتی ہے، اور توقع کرتی ہے۔

اس میں شبہ نہیں، کہ بچے کے ذہن میں اس ذات کا تخیل بہت ہی غیر واضح اور دھندلا ہوتا ہے۔ لیکن جلدی ہی زبان اس کی مدد کے لئے پیدا ہو جاتی ہے۔ خود اس کا اپنا نام ایک ایسا دستہ بن جاتا ہے، جس سے وہ اپنے آپ کو پکڑ سکتا ہے، اور اپنے آپ کو فاعل، جد و جہد کرنے والا، خواہش کرنے والا، انکار کرنے والا، کہنے اور سمجھنے میں آسانی پیدا کر سکتا ہے۔ وہ اپنے اعضا اور آلات کو اسی نگاہ سے دیکھتا ہے، جس سے وہ اپنے کھلونوں اور اوزاروں کو دیکھا کرتا ہے۔ لیکن وہ یہ بھی جانتا ہے، کہ یہ سب ایک خاص معنوں میں اس کی ملکیت میں ہوتے ہیں۔ وہ ان پر، اور اشیا کے مقابلے میں جلدی تصرف حاصل کر لیتا ہے، یہ ہمیشہ اس کے پاس، اور ساتھ، رہتے ہیں۔ جو تکلیف، یا درد، اس کو ہوتا ہے، وہ ان ہی میں معلوم ہوا کرتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے یہ سب اس کے ہوتے ہیں، نہ کہ "وہ"، یہ "میرے" ہوتے ہیں، نہ کہ "مجھ"، یعنی یہ، کہ یہ بچے کے ہاتھ پاؤں ہوتے ہیں، نہ کہ خود بچہ۔ اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے، کہ دیگر اشخاص کے ساتھ اس کو دلچسپی ہو جاتی ہے۔

کیونکہ وہ اس کی ضروریات پوری کرتے ہیں، اس کی تکلیف کو رفع کرتے ہیں، اس کے مطالبات پورے کرتے ہیں، یا اس سے انکار کر دیتے ہیں، یا اس کو، اس کی سخت ترین کوششوں کے باوجود، ایک خاص کام کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ لہذا یہ سب اشخاص اس کے لئے بہت حقیقی بن جاتے ہیں۔ پھر جب وہ ان پر زیادہ مناسب طریقے سے فکر کرنا یعنی ان کے متوقع رہنا اور ان کو یاد کرنا، یا زیادہ کامیابی کے ساتھ ان کی مخالفت کرنا سیکھ جاتا ہے، تو خود اپنے اوپر اس کا تفکر اور زیادہ بامعنی ہو جاتا ہے۔

کچھ ہی دنوں کے بعد یہی اشخاص اس کو انعام، اور سزا دیتے ہیں، اس کی تعریف اور مذمت، کرتے ہیں، اس کے کاموں اور اس کی باتوں، کو پسند اور ناپسند کرتے ہیں، اس کی عزت، اور اس سے نفرت، کرتے ہیں، اس کو ملامت کرتے ہیں، اور اس کی ہنسی اڑاتے ہیں۔ ان تمام اثرات کا وہ مناسب اور موزوں طریقے سے جواب دیتا ہے۔ جہاں موقعہ ملتا ہے، وہ اپنی ہستی کا ثبوت دیتا ہے۔ جہاں اس کو جھکنا اور نیچا ہونا چاہئے، وہاں وہ جھک جاتا، اور نیچا ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے اندر اثبات ذات اور فروتنی و انکساری کی جبلتیں رکھتا ہے۔ پھر جس طرح وہ خود اپنی جذبی تحریکات کے معنوں کو ان رجحانات فعل کی مدد سے سیکھتا ہے، جو ان تحریکات کا لازمہ ہوتے ہیں، اسی طرح وہ دوسروں کے جذبی مظاہر کی تاویل کرنا، اور ان مظاہر اور خود اپنی تحریکات کو موزوں نام دینا، بھی سیکھ جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ اشیا حیوانات اور اشخاص کے تعلق سے، اسے اپنی قابلیتوں اور صلاحیتوں، اور اپنے نقصوں اور اپنی کمزوریوں، کا علم ہو جاتا ہے، اور وہ اپنی پسندیدگیوں اور ناپسندیدگیوں، اپنے بڑے بڑے رجحانات، اپنی قوت اور کمزوری، سے بھی واقف ہو جاتا ہے۔

رفتہ رفتہ وہ دیگر اشخاص کے ان مظاہر کے لئے بہت حساس ہو جاتا ہے، جن کا تعلق خود اس کی اپنی ذات سے ہوتا ہے۔ اس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ یہ مظاہر آئندہ تسکینوں اور تکلیفوں پر دلالت کرتے ہیں، اور دوسری یہ کہ یہ ان تسکینوں اور تکلیفوں کو اپنے ساتھ لاتے ہیں۔ چنانچہ تعریف

واستحسان سے پیدا ہونے والی تشفی و بڑائی، جو کامیابی کی تشفی میں اضافہ کرتی ہے، اور ہزیمت خوردہ اثباتِ ذات اور خود نمائی سے پیدا ہونے والی تکلیف، جو ناکامی کی تکلیف میں اضافہ کرتی ہے، اس کا لازمہ ہوتی ہیں۔ جب وہ اور بڑا ہوتا ہے، تو اسے معلوم ہوتا ہے، کہ اخلاقی پسندیدگی اور اخلاقی ملامت، صرف اسی شخص کے خیالات کو ظاہر نہیں کرتی، جو ان کا تحریراً، تقریراً، یا اشارۃً اظہار کرتا ہے، بلکہ یہ تمام دنیا، اور اس منتظم ہیئت اجتماعی کے خیالات کی مظہر ہیں، جو ایک مقررہ روایتی ضابطۂ صواب و خطا، اور نظام ثواب و عتاب، رکھتی ہے۔ یہ ایک بڑی زبردست اور غیر معلوم طاقت ہے، جو اکثر اپنے امتناعی احکام، اپنی موہوم تہدیدات، اور اجر عظیم کے موہوم وعدوں، کے ساتھ اس پر دباؤ ڈالتی ہے، اور جب یہ اس طرح اس پر دباؤ ڈالتی، تو فروتنی کا ہیجان اس میں پیدا ہوئے بغیر نہیں رہتا۔

سب سے آخر میں وہ ان لوگوں کی رہنمائی، اشاروں، اور ترغیبوں، سے جن کے وہ زیر اثر ہے، خود اپنے، اور اوروں کے، متعلق حکم لگانا سیکھ جاتا ہے۔ اس طرح وہ خود اپنے متعلق، اور عام کردار و سیرت کے متعلق ایک نظام عقائد وضع کر لیتا ہے۔ پھر جس طرح وہ خود اپنی فطرت کے متعلق ایک ایسا نظام عقائد تعمیر کرتا جاتا ہے، جو اثبات ذات اور فروتنی و انکساری کے دو بڑے طبعی میلانات پر مبنی ہوتا ہے (کیونکہ یہی اس کا بڑا سرچشمہ ہیں) تو الفاظ "میں" یا "مجھ"، کے معنی بھی مکمل تر ہو جاتے ہیں[1]۔

---

[1] مختصر یہ کہ یہ ذات بہت بامعنی، اور میلانات کے اس قدر وسیع نظام پر مبنی، ہوتی ہے اور بہت سے متنوع تجربات کے بنا پر اس کی تعمیر ہوتی ہے۔ اب یہ امر طبعی ہے، کہ اس ذات کا تفکر، یعنی یہ "تصور" ذات اُن ماہرین نفسیات کے راستے میں رکاوٹیں پیدا کرے جن کے نزدیک "ایک تصور" احساسات اور تمثالات کا محض مجموعہ ہوتا ہے۔ اس عقیدہ کی لغویت اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب ہم سے کہا جاتا ہے کہ "میری ماں" یا "میری بیوی" کے الفاظ کے معنی تمثالات کے ایک مجموعہ پر مشتمل ہوتے ہیں۔ (بقیہ صفحہ آئندہ)

اس طرح غیر معمولی وسعت اور پیچیدگی کا نظام میلانات اس شے[1]، یعنی "مجھ"، کی نمائندگی ذہنی ساخت میں کرتا ہے۔ پھر یہ نظام اس قسم کا ہے جو ان کثیر التعداد گزشتہ واقعات و اشیا کے ساتھ متلازم ہوا کرتا ہے جن کا زمان و مکان میں ایک کم و بیش متعین مقام ہے۔ پھر چونکہ اس نظام کے طلبی میلانات ہر اجتماعی میل جول کے وقت اکثر کارفرما ہوتے ہیں، یہ میل جول واقعی و حقیقی ہو یا محض خیالی و وہمی، لہٰذا یہ حد درجہ حساس بن جاتے ہیں اور کثرتِ وقوع کی وجہ سے زیادہ مضبوط اور قوی ہو جاتے ہیں۔ یہی رعایتِ ذات کا عاطفہ ہے۔ عام اور معمولی اشخاص میں اس عاطفہ کے دو بڑے رجحانات، یعنی اثباتِ ذات اور فروتنی، کے ہیجانات، بالکل متوازن ہوتے ہیں۔ اس صورت میں یہ عاطفہ احترام ذات کہلاتا ہے۔ جب اثبات ذات کا رجحان غالب ہوتا ہے، اور وہ کم و بیش انفعالی صورت اختیار کرتا ہے جس میں خود اپنی ذات کی فوقیتوں پر تفکر سے اس رجحان کی تشفی ہو جاتی ہے، اور دوسروں کے منہ سے تعریفی اور خوشامدانہ الفاظ یہ حقیقی ہوں، یا خیالی سننے سے پیدا ہونے والی بڑائی لذت آفریں ہوتی ہے، تو ہم اس عاطفہ کو "غرور" کہتے ہیں۔ جب وہ (وہمی یا حقیقی) فوقیتیں جن سے اس رجحان کی تشفی ہوتی ہے، کم عیار اور معمولی ہوں، یا صرف جسم سے تعلق رکھتی ہوں، تو اس کو "خود بینی" کہا جاتا ہے۔ جب یہ ہیجان بہت زیادہ فعال ہو جاتا ہے، اور ہر روز یہ اور زیادہ آدمیوں کی طرف سے استحسان، احترام، عزت، خوشامد اور فرمانبرداری کا طالب ہوتا ہے، اور کسی طرح یہ سیر نہیں ہوتا، تو پھر یہ عاطفہ "بلند نظری" کا نام پاتا ہے۔ اس کو "ارادۂ طاقت"[1] بھی کہتے ہیں۔ اس کی انتہائی صورت "جنونِ کبر"[2] کہلاتی ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) پھر جب ہم اس کا اطلاق پیچیدہ ترین "معقول"، یعنی لفظ "میں خود" کے معنی پر کرتے ہیں، تب تو یہ از خود ختم ہو جاتا ہے۔ (مصنف)

[1] Will-to-power

[2] Megalomania

رعایتِ ذات کی توسیع

اب ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ رعایتِ ذات کی خواہشات اور اس کے ہیجانات کس طرح حقیقی جسمانی وذہنی ذات سے متجاوز ہو کر وسعت پذیر ہوتے ہیں۔ ہمارے کپڑے ہماری اس صورت کو زیادہ تر معیّن کرتے ہیں، جو اوروں کی نظروں میں ہماری ہوتی ہے، اور یہی بالعموم ایک حد تک ہماری شخصیت کا اظہار کرتے ہیں۔ لہذا یہ بہت جلد لوگوں کی نظروں میں آجاتے ہیں۔ وہ ان کی تعریف کرتے ہیں، ان کو پسند کرتے ہیں، ان کی پر مذاق اڑاتے ہیں، ان کو برا کہتے ہیں، یا ناپسند کرتے ہیں۔ ہم میں سے اکثر اس حیثیت سے بہت حسّاس ہوتے ہیں۔ ہم اپنے کپڑوں کے متعلق ان آراء کے رد عمل میں وہی جواب دیتے ہیں، جو اپنی حقیقی ذاتوں کے متعلق دوسروں کی آراء کا دیا کرتے ہیں۔ چنانچہ اگر دوسرے لوگ ہمارے کپڑوں کو اچھا کہتے، اور پسند کرتے ہیں، تو ہم خوش ہوتے ہیں اور "پھول جاتے" ہیں۔ اگر دوسرے لوگ ان کو ناپسند کرتے ہیں، یا ان سے نفرت کرتے ہیں، تو پھر ہم کو ہزیمت خوردہ خواہش کی تکلیف، یا اثباتِ ذات اور فروتنی وانکسار کے اس غیر متوازن اور اس لئے ناخوشگوار مجموعے کا تجربہ ہوتا ہے، جسے "سراسیمگی"؎ کہا جاتا ہے۔ یہاں بھی وہ فرد گویا تمام دنیا کی ترجمانی کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم میں سے اکثروں کے لئے مروجہ فیشن کی پابندی جمعیتِ خاطر کی شرائط بن جاتی ہے۔

پھر ہمارے ہاتھوں اور دماغوں کے کام، مثلاً مکان، تصویر، تصنیف، یا سجا ہوا کمرہ، وغیرہ پر بھی دوسرے لوگ وہ حکم لگاتے ہیں، جن کا ہم پر اتنا ہی اثر ہوتا ہے، جتنا کہ ہماری شخصیت پر ان کے حکم کا۔ اس کے علاوہ ہمارے تمام مملوکات پر بھی اسی طرح حکم لگایا جاتا ہے، بشرطیکہ ہم نے بذات خود ان کو منتخب یا جمع کیا ہو، یا کسی اور طرح ہم نے ان میں اپنی شخصیت کا اظہار کیا ہو۔ اسی واسطے

؎ Embarrassment

رعایت ذات کا عاطفہ اس قسم کے تمام ان احکام وخیالات کے لئے حساس ہوتا ہے' جس کو دوسرے لوگ ظاہر کرتے ہیں۔ اسی حقیقت نفس الامر کو بعض اوقات اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ یہ تمام اشیا وسیع تر ذات کا حصہ بن جاتی ہیں' یا خود ہمارے ہم معنی ہو جاتی ہیں۔

ایک شخص کا خاندان (اور خصوصاً اس کے بچے) اور وہ جماعتیں' جن کا وہ رکن ہے' مثلاً اس کا مدرسہ' اس کا کالج' اس کا شہر' اس کا پیشہ اور اس کی قوم' وہ اہم ترین اشیا ہیں' جن تک اس کی رعایت ذات پھیل سکتی ہے۔ ان اشیا میں سے ہر ایک انفرادی' یا مجموعی' شئے کے لئے وہ ایک خاص عاطفہ قائم کر سکتا ہے۔ لیکن ہر صورت میں یہ شخص' یا جماعت' اس کی وسیع تر ذات کا جزو ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ وہ خود اس کے ساتھ' اور یہ اس کے ساتھ' متحد ہو جاتی ہے۔ گویا "من تو شدم تو من شدی" کا نقشہ ہوتا ہے۔ پھر یہ اتحاد صرف یہی نہیں' کہ اس کے ذہن میں ہوتا ہو' بلکہ تمام دنیا اس کو ایسا ہی سمجھتی ہے۔ اسی وجہ سے یہ بھی اس کے رعایت ذات کے عاطفہ کا معروض بن جاتی ہے۔ لہٰذا کہا جا سکتا ہے' کہ اس قسم کی ہر شئے کے لئے وہ ایک مرکب عاطفہ قائم کرتا ہے[۱]۔ یہ قول سب سے زیادہ بداہتہً' اور عام طور پہ ہر شخص کے بچوں پر صادق آتا ہے۔ یہ عاطفہ' محبت' جو خالص ترین صورت میں "بے غرضانہ" یعنی اخوانی' ہوتا ہے' اور جس کا اصلی ہیجان یہ ہوتا ہے' کہ محبوب کی حفاظت اور پرورش کی جائے' رعایت ذات کے اپنے معروض تک پھیل جانے سے ملتف ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے' کہ دنیا بالکل بجا طور پہ بچے کو والدین کا مظہر سمجھتی ہے۔ لہٰذا بچے کی خوبیوں پر والدین کو فخر ہوتا ہے' اور اس کی برائیوں سے ان کو شرم آتی ہے' اور تکلیف ہوتی ہے۔ جو محبت

---

[۱]۔ یہ ایک ایغوئی اخوانی عاطفہ ہوتا ہے' جو رعایت ذات کی قسم بھی ہے' اور اس شئے کی محبت کی بھی۔ رعایتِ ذات کی یہ توسیعات حیات اجتماعی' اور اجتماعی نفسیات کے لئے بہت اہم ہوتی ہیں۔ اس کو میں نے اپنی کتاب "Group Mind" میں واضح کیا ہے۔ (مصنف)

والدین کو اپنے بچوں سے ہوتی ہے، اس میں یہ انیوی اور اخوانی اجزائے ترکیبی مختلف درجوں میں ہوتے ہیں۔

اس سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ عاطفۂ محبت بالعموم کس قدر پیچیدہ اور ملتف ہو جاتا ہے کیونکہ محبت کرنے والے کا عاطفہ بھی اسی طرح ملتف ہو جاسکتا ہے، حالانکہ یہ پہلے ہی سے بہت ملتف ہوتا ہے۔ یہ صورت اس وقت خصوصیت کے ساتھ پیدا ہوتی ہے، جب اس کا محبوب اس کی بیوی بن جائے، جو اس کے نصب العینوں کا منتخب مجسمہ، اور، بقول متقدمین، اس کی عزت و آبرو کی پاسبان ہوتی ہے۔ بعض ملکوں میں ایک شخص کا اپنی خادمہ سے محبت کرنا کوئی غیر معمولی بات نہیں سمجھا جاتا، لیکن اپنے احترام ذات کو اپنی بیوی تک وسعت دینا غیر معمولی سمجھا جاتا ہے۔ ان ملکوں میں اس طرز عمل کا اتباع داخلی تنازعات کی تحریک کے ہم معنی ہے، اور یہ بعض اوقات ہلاکت خیز ثابت ہوتا ہے۔

محاورۂ عام میں لفظ "محبت" کا استعمال کچھ بہت معیّن نہیں۔ اس کے دو ابہامات تو خاص کر قابل غور ہیں۔ محاورۂ عام عاطفۂ محبت اور ان جذبی تحریکات میں واضح طور پر فرق نہیں کرتا جن کو یہ "محبت" کہتا ہے۔ میرے نزدیک یہ بالکل واضح ہے کہ یہ ہر اس جذبی تحریک کو "محبت" کا نام دیتا ہے، جس میں "نازک جذبے" کی کیفیت پائی جاتی ہے[۱]۔

---

[۱] یہ ابہام، اور یہ واقعہ، جس کو یہاں بیان کیا گیا ہے، اس نفیس پرانے جملہ سے واضح ہوتے ہیں کہ "جس طرح باپ اپنے بچوں پر رحم کھاتا ہے، اسی طرح خدا ان لوگوں پر رحم کھاتا ہے، جو اس سے ڈرتے ہیں"۔ نازک جذبے کے اس عنصر کو شوپنھائر نے "محبت آمیز مہربانی" (Loving Kindness) کہا ہے۔ یہی نازک جذبہ اور پرورش، مدد، اور حفاظت کرنے کا اس کا ہیجان، رحم، شکرگزاری، احترام، حزن، اور اس چیز میں شامل ہوتے ہیں جسے عرف عام میں "ہمدردی" کہا جاتا ہے، اور یہی خیرات، مہربانی، احسان، رحم اور حب انسان کی سی صفات کی کارکن اصل ہیں۔ شوپنھائر کے نزدیک یہ تمام اخوانیت اور اس لئے تمام اخلاقیات کی اصلی بنا ہے، کیونکہ فطرت انسانی کا یہی، اور صرف یہی (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

ثانیاً۔ محاورۂ عام اور فکرِ عام کا ایک رجحان یہ ہے کہ یہ تمام اُن اشیا کو جو ہرآ مشابہ سمجھتے ہیں، جن کا ایک ہی نام ہوتا ہے۔ اسی رجحان کی وجہ سے یہ عواطف کے ان تنوعات کو تسلیم کرنے سے قاصر رہتے ہیں، جن سب کو صحیح معنوں میں "محبت" کہا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں، کہ ماں کو اپنے بچے سے محبت ہوتی ہے۔ اس قول سے ایک ایسا عاطفہ مدلول ہوتا ہے، جو بالکل معیّن قسم کا ہے، اور جو ہر مثال میں ایک ہی ہوا کرتا ہے۔ ہم تسلیم کرتے ہیں، کہ یہ جملہ کلیۃً ناجائز اور غیر مباح نہیں، کیونکہ اس میں محبت کی وہ تشبیہیں متضمن ہے، جس میں نازک حفاظتی ہیجان باقی تمام اجزا و عناصر پر بے انتہا غالب ہوتا ہے۔ لیکن ہم کو یہ بھی ماننا پڑتا ہے، کہ ہر شئے کے لئے ہر عاطفہ بے نظیر اور لاثانی ہوتا ہے، یہاں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) صحیح معنوں میں اخوانی عنصر ہے۔ اس کے بغیر ممکن ہے کہ ایک شخص "حکم اطلاقی" کی پیروی کرنا سیکھ جائے، اور فرض کا بندہ بن جائے، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اس جماعت کے لئے دیانتدار، منصف مزاج، اور وفادار ہو، جس کے ساتھ اس نے اپنے آپ کو متحد کیا ہے، لیکن اس کا عدل اس کے رحم سے متاثر نہ ہوگا، اس کی دیانتداری بہترین حکمت عملی کی دیانتداری نہ ہوگی، اور اس کی وفاداری اس کو اس بات کی ترغیب نہ دے گی کہ وہ اپنے منافع کو اپنے ابنائے جنس کے منافع کے لئے ملتوی کر دے۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ شوپنہائر نے پہلے تو تمام کلبیہ اور نقلی علمار کے خلاف انسان کے اس اخوانی عنصر کی حمایت کی، اور بعد میں اپنے نفسیاتی نقطۂ نظر سے صحیح بیان کو ان واقعات کی دور از کار مابعد الطبیعیاتی توجیہ سے تباہ کر دیا۔ بجائے اس کے کہ وہ فطرت انسانی کے اس اخوانی عنصر کو اس والدینی ہیجان کے ہم معنی کہتا، جو اعلیٰ حیوانات میں اس قدر قوی ہوتا ہے، اور جس کو میں نے نیچر کی بہترین اختراع کہا ہے، اس وجہ سے کہ نسل انسانی کا اعلیٰ نشو و نما اسی، اور صرف اسی، کی بدولت ممکن ہوا ہے، اس نے اخوانیت کی حقیقت کی حمایت و وکالت کو مابعد الطبیعیاتی توجیہ سے باطل ٹھیرایا۔ اس نے اس کی توجیہ اس طرح کی کہ جب ہم اپنے کسی ہم جنس شخص کے لئے کچھ کام کرنا چاہتے ہیں، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم غیر شعوری طور پر اس بات سے واقف ہیں، کہ تمام جاندار مخلوقات فی الواقع ایک ہی ہستی ہیں۔ (دیکھو اس کی کتاب "The Basis of Morals") (مصنف)

تک کہ بہت سے بچوں کی ماں بھی اپنے مختلف بچوں سے مختلف محبت رکھتی ہے۔ اس کی بہترین توضیح اس حالت سے ہوتی ہے، جب ہم ایک ہوشیار، ذہین، اور کامیاب بیٹے سے ماں کی محبت کا مقابلہ ایک دائم المریض، لنگڑی لولی اور شائد ذہناً ناقص، لڑکی سے اس کی خالصتہً نازک اخوانی محبت سے کرتے ہیں۔

علہ - اب میں فرائڈ کے اس مروجہ عقیدے پر تفصیلی تنقید کو اور زیادہ ملتوی نہ کروں گا، کہ تمام محبت جنسی ہوتی ہے۔ میں اس سے انکار اس لیے نہیں کرتا کہ یہ میری حس اخلاقی کو مجروح کرتا ہے، بلکہ صرف اس وجہ سے، کہ یہ بداہتہً غلط ہے، اور ایسے ضمنی استدلال پر مبنی ہے، جو بداہتہً مغالطہ آمیز ہے۔ بڑا مغالطہ فطرت انسانی کا وہی رجحان ہے، جس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ یہ تمام ان اشیا کو جوہراً مشابہ سمجھتی ہے، جو ایک ہی نام رکھتی ہیں۔ دوسرا مغالطہ یہ ہے، کہ چونکہ بچہ جنسی جبلت کی وساطت سے پیدا ہوتا ہے، لہذا اس کے ساتھ والدین کی تمام دلچسپی جنسی الاصل ہوتی ہے۔ ان مغالطات کی تائید چند اور غلط بیانات سے کی جاتی ہے، مثلاً یہ کہ ماں اور بیٹے کی محبت ہمیشہ، یا بالعموم قوی تر ہوتی ہے، بہ نسبت ماں اور بیٹی کی محبت کے۔ اسی طرح باپ اور بیٹی کی محبت ہمیشہ، یا بالعموم، باپ اور بیٹے کی محبت کے مقابلہ میں، قوی تر ہوا کرتی ہے۔ یعنی اختلاف جنس کے ساتھ محبت بھی قوی ہوتی ہے۔ پھر یہ بھی کہا جاتا ہے، کہ تمام انسانی تعلقات یا تو ایک ہی جنس کے افراد کے مابین ہوتے ہیں، یا مختلف جنس کے افراد کے مابین۔ لہذا تمام تعلقات انسانی جنسی (شہوانی) ہوتے ہیں، اور اس سے انکار کرنا، کہ اپنے باپ، اپنی دادی، یا نانی یا کم عمر بیٹی، یا اپنے پوتے یا نواسے، سے تمہاری محبت جنسی (شہوانی) نہیں، محض اپنی عفت کا دکھلاوا ہے، (جو اپنے اقربا کے ساتھ زناکاری کی دبی ہوئی خواہش کا نتیجہ ہے)۔ جس طریقہ سے یہ "دلائل" قبول کیے جاتے (اور زیادہ تر ضمناً) دہرائے جاتے ہیں، وہ بصیرت انسانی کی قابل افسوس مثال ہے۔ احساسی نفسیات، جو ایسی فرسودہ بنیادوں پر قائم ہے، اُن کتابوں کی بکری کا باعث ہوتی ہے، جن میں یہ عقیدہ بڑے زور شور سے بیان کیا جاتا ہے۔ لیکن میں نہیں کہہ سکتا، کہ اس قسم کی نفسیات کے ساتھ عوام کی روز افزوں دلچسپی پر ہم کو کہاں تک خوش ہونا چاہیے۔ فرائڈ کے شاگرد کے ساتھ تو بحث کرنے کی کوشش ہی فضول ہے۔ وہ اصل میں (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

نہ صرف اپنی خاص ذات کے تعلق سے، بلکہ اُن اشیا کے تعلق سے بھی جو ہماری "وسیع تر ذات میں شامل" ہو جاتی ہیں، یا زیادہ صحت کے خیال سے یوں کہو کہ جن تک رعایتِ ذات کا عاطفہ پھیل جاتا ہے، ہم جماعت کی مجموعی آواز اور رائے عامہ کے لئے بہت حساس ہو جاتے ہیں! اس سے بحث نہیں، کہ یہ آواز کس طریقہ سے ظاہر ہوئی ہے، اور نہ اس سے مطلب ہے، کہ یہ عاطفہ غرور کا ہے، خود بینی کا ہے، بلند نظری کا ہے، بیجا انکساری و عاجزی کا ہے، یا ایک متوازن احترام ذات کا ہے، یا کسی اور صورت کا۔ عاطفہ کا کسی صورت میں ہونا ہی یہ معنی رکھتا ہے، کہ ہم رائے عامہ کے لئے حساس ہیں، کیونکہ عاطفہ کے دو اساسی ہیجانات نہ صرف تفکر ذات سے، بلکہ دیگر اشخاص کے اُن خیالات سے بھی ہیتیج ہو جاتے ہیں، جو وہ ہماری نسبت رکھتے ہیں۔ یہ ابتداءً اور اپنی سادہ ترین اور خام ترین صورت میں، دوسرے اشخاص کے جواب میں ردِ اعمال کی صورت رکھتے ہیں۔ یہ اصلاً اجتماعی ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ فرض کرنا، جیسا کہ بعض مصنفین نے کیا ہے، ایک سنگین غلطی ہے، کہ رعایتِ ذات کے رجحانات

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ایک "پیر کا مرید" ہے، نہ کہ سائینس کا ماہر، اور تمام عقیدتمند "مریدوں" کی طرح وہ بھی عقل کے تیروں سے زخمی نہیں ہو سکتا، ہاں اگر وہ غیر معمولی طور پر کشادہ دل ہے، تب تو تم اس سے قبلوا سکتے ہو، کہ جنسی عقیدہ کی اس کی حمایت و وکالت مغالطوں سے پر ہے، لیکن آخر بن پہنچ کر وہ یہ کہہ کر تمہارے تمام دلائل پر پانی پھیر دے گا، کہ فرائڈ نے "جنسی" (شہوانی) کے لفظ کو عام معنوں میں استعمال نہیں کیا ہے۔ لیکن نہ تو یہ شخص، اور نہ خود پروفیسر فرائڈ تمہیں بتائے گا، کہ اس نے اس کو کن خاص معنوں میں استعمال کیا ہے۔ فرائڈی استدلال زیادہ تر ایک عجیب و غریب عمل ہوا کرتا ہے، کہ جس کے لئے "ترغیب بالکنایہ" Persuation by innuendo بہترین نام ہے۔ فرائڈ کے متعلق جو کچھ میں نے اوپر لکھا ہے اس سے یہ فرض نہ کر لینا چاہئے کہ میں فرائڈ کی اُن خدمات کا منکر ہوں جو اس نے نفسیات کی کی ہیں۔ میں ان کا اعتراف کرنا باعث فخر سمجھتا ہوں۔ فرائڈ کی ان خدمات کی توضیح میں نے اس کتاب کے حصۂ دوم میں بالتفصیل کی ہے (مصنف)

اور رائے عامہ، یا ہمارے متعلق سوسائٹی کے فیصلہ کی رعایت دو مختلف چیزیں ہیں۔ پروفیسر اے، جی، ٹینسلے[1] نے اس عام غلطی کو سب سے زیادہ صراحت کے ساتھ ترقی دی ہے۔ یہ ہر اس مقام پر لفظ "مولف" استعمال کرتا ہے، جہاں میں لفظ "عاطفہ" استعمال کرتا۔ اور اس طرح بیان کرتا ہے کہ ہم کو ہر عام اور معمولی شخص میں تین بڑے عالمگیر "مولفات" ماننے پڑتے ہیں۔ یہ مولفات ان مختلف و متعدد چھوٹے چھوٹے مولفات کے علاوہ ہیں، جو کم و بیش ہر شخص کے لئے مخصوص ہوتے ہیں۔ ان تینوں کو وہ علی الترتیب "انا مولف"[2] "غولی مولف"[3]، اور "جنسی مولف"[4]، کہتا ہے۔ پہلے دو پر وہ اس طرح بحث کرتا ہے، گویا یہ دونوں ایک دوسرے سے علٰحدہ ہیں، اور ان کے دوائر عمل و اثر بھی الگ الگ ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ مسٹر ٹینسلے نے اس غلطی کا ارتکاب مسٹر ڈبلو ٹراٹر[5] کی نفیس، لیکن "غیر علمی" کتاب، یعنی "غول[6] کی جبلتیں"، کے ترغیبی اثر سے کیا ہے۔ اس کتاب میں تمام اجتماعی مظاہر، اور خصوصاً فرد پر جماعت کے اثرات، کی توجیہ "غولی جبلت[7]" کے لفظ سے کی ہے۔ میں نے باب پنجم میں تسلیم کیا ہے، کہ نوع انسانی میں "غولی[8] جبلت" ہوتی ہے، اور یہ کہ قوم اثباتِ ذات اور فروتنی کے ہیجانات

---

[1] - A. G. Tansley، دیکھو اس کتاب " The New Psychology " اس غلطی سے قطع نظر کر لینے کے بعد یہ کتاب نہایت عمدہ ہے۔ (مصنف)

[2] " Ego complex "

[3] " Herd Complex "

[4] Sex complex

[5] Mr. W. Trotter

[6] The Instinct of the Herd

[7] Herd instinct

[8] Gregarious instict

غالباً غولی رجحان کے ماتحت اکتساب کرتی ہے۔ میں یہ بھی مانتا ہوں کہ جو مضبوط گرفت سوسائٹی کی ہم پر ہوتی ہے، اس میں غولی جبلت کو بہت دخل ہوتا ہے۔ اس کی صورت کچھ ایسی ہوتی ہے:۔ انسانی سطح پر غولی جبلت کا ہیجان نہ صرف دیگر انسانوں کی مقاربت، بلکہ ان کے ساتھ تعامل کی بھی خواہش بن جاتا ہے، کیونکہ اس غولی ہیجان کی پوری طرح تشفی صرف اسی حالت میں ہو سکتی ہے۔ وحشی انسانوں کی سطح پر یہ تشفی صرف اس طرح حاصل ہوتی ہے، کہ فرد جسماً غول میں شریک ہو جائے، کیونکہ اس طرح ابتدائی ہمدردانہ رجحانات تمام افرادِ غول میں جذبے کی یکسانیت کا باعث ہوتے ہیں۔ اعلیٰ تر اور تخیلی سطح پر اشتراکِ جذبہ کی یہ خواہش وہ صورت اختیار کر لیتی ہے، جس کو میں نے "اصولِ فعلی ہمدردی" کہا ہے۔ یعنی یہ، کہ اس کی وجہ سے ہم میں ان لوگوں کے ساتھ جذبی یکسانیت کی خواہش پیدا ہوتی ہے، کہ جو ہمارے ہم جماعت ہیں۔ جب تک کہ ہم کو یہ محسوس ہوتا رہتا ہے، کہ کسی نہ کسی حیثیت سے ہماری جذبی حالت، ہماری جماعت، یا ہمارے اجتماعی دائرے کی جذبی حالت سے، بہت مختلف ہے، اس وقت تک ہم کو ایک طرح کی بے چینی اور بے اطمینانی سی رہتی ہے۔ جن معاملات میں کہ ہماری سوسائٹی (جس میں اُن چھوٹی جماعتوں کو بھی شامل سمجھنا چاہیے، جس کے ہم رکن ہیں) غیر مشتبہ طور پر ایک مشترک جذبی حالت کا اظہار کرتی ہے، مثلاً عام اخلاقیات کے مبادی و اصول کے معاملے میں، ان میں اپنے ابنائے جنس کے ساتھ یکسانیت پیدا کرنے کی یہ خواہش اپنی پوری قوت کے ساتھ کام کرتی ہے، اور اگر ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہم میں یہ یکسانیت پیدا نہیں ہوئی، تو ایک پائیدار اور مستقل بے چینی و بے اطمینانی سے ہمارا اچھا خاصا حال ہو جاتا ہے[۱]۔ اس معاندانہ طریقہ سے غول

---

[۱]۔ اس کی بہترین مثالیں شائدان عالی دماغ لوگوں میں ملتی ہیں، جن کا فیصلہ ہے، کہ وہ شادی و نکاح کے معاملے میں اپنی سوسائٹی کے رسم و رواج اور اس کی اخلاقی شریعت کی مخالفت میں بالکل حق بجانب ہیں۔ (مصنف)

غولی جبلت کا ہیجان رعایتِ ذات کے نظام میں عمل کرتا ہے اس طرح اس
جبلت کا طلبی ہیلان اس عاطفہ کا جزو لاینفک بن جاتا ہے۔ اس کا مطلب
یہ ہے کہ رعایتِ ذات کے عاطفہ کا معروض ہمیشہ "ذات معہ اپنے ماحول کے"
ہوتا ہے، نہ کہ وہ ذات، جو منفرداً و منفصلاً ذہن میں آتی ہے۔ یہی قول ان
لوگوں پر بھی صادق آتا ہے جو اپنے آپ میں جماعت کے ساتھ وفاداری،
یعنی کسی خاص جماعت کے ساتھ تعلق کے عاطفہ کو ترقی نہیں دے سکتے لیکن
ایک عام اور معمولی بچہ، جو ایک کافی خوش اسلوب خاندان میں بڑھا
اور پلا ہے، اپنے خاندان کے ساتھ وفاداری کے کسی ایسے عاطفہ کو ترقی
دینے سے قاصر نہیں رہ سکتا ہے۔ یہی عاطفہ بعد میں چل کر ان بڑی جماعتوں
کے لئے ایسے ہی عواطف کی ترقی کا راستہ صاف کرتا ہے، جن کا ہر بالغ عمر
شخص رکن ہوا کرتا ہے۔ پھر جب ایک شخص ایک ایسی قوم کا فرد ہو، جو
قابل فخر تاریخ اور دنیا میں ایک اعلیٰ مقام رکھتی ہے، تو وہ پھر وہ اس
حاوی الکل جماعت کے لئے وفاداری کے عاطفہ کو ترقی دینے سے بھی قاصر
نہ رہے گا۔ یہ عاطفہ حب وطن کا عاطفہ ہوگا۔ حب وطن کے عاطفہ میں ہو سکتا
ہے کہ حفاظتی ہیجان اور تارک جذبے کی اہمیت اس قدر ماتحتی ہو کہ یہ
محبت نہ کہا جا سکے لیکن اس حالت میں بھی حب وطن ایک قوی
اور کارکن جزو ہوتا ہے کیونکہ یہ وسیع رعایت ذات کی ایک صورت ہے،
اور ایک معنوں میں یہ چھوٹی چھوٹی جماعتوں کے ساتھ انسان کی تمام وفاداریوں
کا مجموعہ ہے۔ یعنی یہ کہ یہ ان تمام جماعتی عواطف کے نظام کا سرتاج ہے، جو
اپنی طاقت کا کچھ حصہ اس بڑی اشئے، یعنی قوم، کے عاطفہ کو بخشتے ہیں، اور
عام طور پر سمجھایا جاتا ہے کہ یہ ان تمام چھوٹی چھوٹی اشیا (جماعتوں) کو
شامل ہے، اور ان کی محافظ ہے[1]

مختصر یہ کہ یہ جماعتی عواطف جوہراً رعایتِ ذات کے جماعت

---

[1] جماعتی عواطف کی اہمیت پر تفصیلی بحث میں نے اپنی کتاب The Group Mind میں کیا ہے۔ (مصنف)

کے پھیل جانے کو متضمن ہوتے ہیں، اور اس طرح یہ ذہن میں اس گہرے تعلق کو اور مضبوط کرتے ہیں جس کی وجہ سے ذات پر اس کے اجتماعی ماحول سے علیحدہ تفکر ناممکن ہو جاتا ہے۔ یہ ایک اساسی اہمیت کا واقعہ ہے جس کو وہ لوگ نظر انداز کرتے، اور جس سے وہ ضمناً انکار کرتے ہیں جو مسٹر شینلے اور ڈاٹر کی طرح "ابغوی مولف" کو ایک چیز سمجھتے ہیں، اور "عوالی مولف" کو دوسری +

رعایت ذات کے عاطفہ اور اس کی بے تعداد پیچیدگیوں کے اس خاکہ سے معلوم ہوا ہوگا کہ ایک عام اور معمولی بالغ عمر شخص میں اس عاطفہ کے اساسی ہیجانات یعنی اثبات ذات اور فروتنی کے ہیجانات جو حیات جبلی کی سطح پر نسبتہً کمزور ہوتے ہیں، اور جن کا عمل نادر الوقوع ہوتا ہے، حد درجہ حساس قوی اور حاوی الکل ہو جاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بہت سے مختلف طریقوں سے ان میں تہیج پیدا ہوتا ہے، اور اس طرح تقریباً استمراری فعلیت کی بنا پر ان کی تقویت ہوتی ہے اس سے ہم کو یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ ہیجانات ہماری شخصیت کے غالب عناصر اور ہمارے شدید ترین آلام اور شدید ترین اور پائیدار ترین تشفیوں کا سرچشمہ کیوں بن جاتے ہیں، اسی سے ہم اس بات کی بھی توجیہ کر سکتے ہیں کہ بے عزتی اور اجتماعی جلاوطنی کیوں سخت ترین سزائیں ہیں، اور اجتماعی مدح و تعریف کیوں سب سے زیادہ قیمتی اجر اور ہماری خواہش کی محبوب ترین اور پائیدار ترین غایت ہے۔ کہا جاتا ہے کہ بعض وحشیوں نے صرف بے عزتی کی وجہ سے اپنی جان دیدی ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ متمدن و مہذب اشخاص نے موت کو بے عزتی و ذلت پر ترجیح دی ہے، اور یہ بعض نے اپنے ابنائے جنس کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے اپنے تمام منافع قربان کر دیئے ہیں؎۔ اسی سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ تمدن کی تمام سطحات پر انتقام کی خواہش

؎۔ اس سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ادیب و صناع بالعموم کیوں اس قدر حساس ہوتا ہے، کہ معمولی سی مخالفانہ تنقید سے دن کی چین اور رات کا آرام اپنے اوپر حرام کر لیتا ہے اور ذرا سی تعریف سے "پھول کر کپا" ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ اپنی (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

فعل انسانی کا بہت قوی اور مواظب محرک رہی ہے۔ اس خواہش کے ساتھ ایک الم آگین جذبی تحریک بھی ہوتی ہے، جسے بعض اوقات "جذبۂ انتقام" کہتے ہیں۔ یہ جذبہ محض غصہ کا جذبہ ہی نہیں ہوتا، بلکہ اس میں یہ غصہ ہزیمت خوردہ احساسِ ذات، اور شائد خوف، کی ملاوٹ سے الم آگین ہو جاتا ہے، یا انتقام کی یہ خواہش، معہ جذبۂ انتقام کے دراصل یہ خواہش ہے کہ دشمن کے برابر ہو جائیں۔ یہ رعایتِ ذات کے عاطفہ کا نتیجہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) بہترین قوتیں اس کام میں صرف کرتے ہیں، جس سے مقصود یہ ہوتا ہے، کہ ابنائے جنس سے تعریف کا خراج وصول کریں، جس کی قیمت صرف عوام کی تعریف و تحسین سے معین ہو سکتی ہے۔ نجار، انجینیر، یا ماہر کیمیا کی تشفی صرف یہ معلوم کر لینے سے ہو سکتی ہے کہ اس کے ہاتھوں اور دماغ کی پیداوار اس وقت اس کے ابنائے جنس کے استعمال میں ہے، اور یہ کہ اس سے ان کی صلاح و فلاح میں ترقی ہو رہی ہے، اگرچہ وہ بخوبی جانتا ہے کہ اس کے ابنائے جنس اس بات سے بالکل ناواقف ہیں، کہ اس چیز کے بنانے میں اس کا کیا حصہ ہے۔ لیکن اگر عوام کسی ادیب، یا صناع کے کام میں دلچسپی نہیں لیتے، تو اس کی تسلی اس امید سے ہو جاتی ہے کہ "شہرت مرم بہ گیتی بعد من خواہد شدن"۔ وہ کونسا مصنف ہے، کہ جس نے اپنی تصنیف پر مخالفانہ تنقید پڑھی ہو، اور پھر رات کو آرام سے سویا ہو؟ یا اس کی تعریف و تحسین پڑھی ہو، اور پھر خود اپنی تعریف سے وہ محجوب نہیں ہوا؟ اسی سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ بلند نظری کو "عالی دماغوں کی آخری کمزوری" کیوں کہا جاتا ہے۔ اس محرک، یعنی اثباتِ ذات کے ہیجان کی بے انتہا قوت اور تخیلی وسعت کا بہترین اندازہ ان شاق محنتوں سے ہوتا ہے، جو ہم اپنے اسلاف میں شہرت حاصل کرنے کی خواہش کو پورا کرنے کے لئے کیا کرتے ہیں۔ اگر قارئین سمجھتے ہوں، کہ میں حیات انسانی میں اس ہیجان کی اہمیت میں مبالغہ کر رہا ہوں، تو ان کو مسٹر لٹن سٹریچی کی کتاب "Eminent Victorians" کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ اس کے مطالعہ سے ان کو معلوم ہو سکتا ہے، کہ نہایت پرہیزگار اور نیک نیت اشخاص میں بھی یہ متلون ہیجان نہایت نفاست اور خاموشی سے فعل کی تقویت کا باعث ہوتا ہے یہی بڑے بڑے کاموں میں جان ڈالتا ہے اور نہایت قابل تعریف اور روحانی محرکات کو گدلا کرتا ہے۔ پھر قارئین کو اس مقولہ پر بھی غور کرنا چاہیئے کہ "دوزخ میں کوئی ایسی چیز نہیں، جیسی کہ وہ عورت ہوتی ہے کہ جس سے نفرت کی جا رہی ہے" (مصنف)

ہوتی ہے اور اس کی تحریک محض ضرر یا حملہ یا مزاحمت سے نہیں ہوتی بلکہ اس ضرر سے ہوتی ہے کہ جس کے ساتھ سب و شتم بھی ہو یعنی اس ضرر سے ہوتی ہے جس کی وجہ سے ہم خود اپنی اور دنیا کی آنکھوں میں ذلیل ہو جاتے ہیں +

اخلاقی عواطف

معلّمینِ اخلاق نے اخلاقی عواطف پر صفحوں کے صفحے کالے کئے ہیں لیکن اپنی بے ہودہ اور عامیانہ اصطلاحات اور نفسیات سے ناواقفیت کی وجہ سے وہ ان پر روشنی ڈالنے میں کامیاب نہیں ہوئے۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اخلاقی عواطف حقیقی اور سیرت کے اہم اجزا ترکیبی ہوتے ہیں لیکن یہ سیرت صرف اخلاقی سیرت ہوتی ہے۔ ہم اکثر عدالت یا صداقت کی محبت بے رحمی یا خیانت سے نفرت گندگی کی ناپسندیدگی وغیرہ کا ذکر کیا کرتے ہیں۔ ہمارے یہ الفاظ بے معنی نہیں ہوتے۔ ان سے مجرد اشیا کے لئے حقیقی عینی عواطف مدلول ہوتے ہیں۔ ہر اس شئے کے لئے عاطفہ قائم کرنا ممکن ہے جس پر ہم فکر کرتے ہیں یہ شئے خاص اور عینی ہو یا عام اور مجرد۔ پھر ان اصناف اشیا میں سے ہر ایک صنف کی ہر ایک شئے پر اگر ہم بار بار فکر کرتے ہیں اور ہر مرتبہ یہی جذبی تحریکات پیدا ہوتی ہیں تو یہ شئے کسی نہ کسی عاطفہ کا معروض بن جاتی ہے یہ عاطفہ کسی قدر ابتدائی اور خام ہی کیوں نہ ہو۔ یہاں تک کہ ہمارے عواطف بھی عواطف کے معروضات بن سکتے ہیں ایسے ہی اشخاص انگریزی میں "Men of sentiment" یا Sentimentalists کہلاتے ہیں (اردو میں انھیں "عواطف پرست" کہنا موزوں ہوگا) یہ لوگ اپنے حب وطن اور مذہب، اپنی عزت، اس چیز سے اپنی نفرت، اور اسی قسم کے اور عواطف کی خود ان کی خاطر تربیت اور پرورش کرتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں یہ دنیا کی بہترین چیز ہے اور امتیاز کا ایسا نشان ہے جس پر وہ فخر کر سکتا ہے +

اب سوال یہ ہے کہ ہم اخلاقی صفات، یعنی سیرت و کردار کی صفات کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے عواطف کس طرح اکتساب کرتے ہیں؟ اس عمل کو سمجھنے کے لئے پہلے ہم کو یہ متحقق کر لینا چاہیے کہ ان اخلاقی عواطف میں سے اکثر ہر قوم کو روایتہ ورثہ میں ملتے ہیں۔ پھر اس قوم کے ماتحت جو مختلف جماعات ہوتی ہیں، اور جو نسلاً بعد نسل باقی رہتی ہیں ان میں سے ہر ایک اپنی مخصوص اخلاقی روایات رکھتی ہے۔ یہ روایات ان عواطف پر مشتمل ہوتی ہیں، جو تمام قوم میں مشترک ہیں، لیکن ان عواطف سے ان معنوں میں مختلف ہوتی ہیں کہ بعض مخصوص عواطف پر تو زور دیا جاتا ہے، اور بعض بالکل ناقابل اعتنا سمجھے جاتے ہیں۔ چنانچہ سب کو معلوم ہے کہ ہر پیشہ مشترک اخلاقی روایات کی ایک خاص طور پر متغیر صورت رکھتا ہے۔ بعینہ یہی حال اگرچہ بدرجہ کمتر، ہر پائیدار اور موجودہ جماعت، مثلاً مذہبی فرقہ، یا کسی بڑے سکول یا کالج کا ہوتا ہے +

ایک منفرد شخص کسی صورت میں بھی سب سے زیادہ ابتدائی اخلاقی عواطف کے علاوہ اور کوئی عواطف اکتساب نہیں کر سکتا۔ سب سے پہلے تو اس کو مختلف اخلاقی صفات پر بحیثیت اخلاقی صفات، غور کرنے کے لئے زبان کی مدد درکار ہوتی ہے۔ پھر جب وہ زبان کی مدد سے ان مجرد اشیا پر فکر کرنا سیکھ جاتا ہے، تو وہ تقریباً لابدی طور پر ان پر عواطف تعمیر کرنا شروع کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان اشیا سے پیدا ہونے والی جذبی حالت کو اس کے ابنائے جنس بالعموم الفاظ، آوازکے لہجوں، اشاروں، یا دیگر قوی و شدید طریقوں، سے ظاہر کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ جب بچہ ان اشخاص کے ساتھ عملی تعلقات قائم کرتا ہے، جن کی طرف سے ان اخلاقی صفات کا اکثر اظہار ہوتا ہے، تو اس کو خود اپنے آپ میں خوشگوار اور ناگوار اثرات کا تجربہ ہوتا ہے۔ ان تجربات کی وجہ سے ان الفاظ کے معنی مکمل تر ہو جاتے ہیں، اور ان میں جذبی حقیقت پیدا ہو جاتی ہے، جن سے اخلاقی صفات مدلول ہوتی ہیں +

لیکن بچہ کے اخلاقی عواطف کی تشکیل زیادہ تر ہمدردی، اور قابل تعریف اشخاص سے اثر پذیری، کا نتیجہ ہوتی ہے۔ کسی شخص کو قابل تعریف سمجھنا فی نفسہٖ ایک عاطفہ ہے، جو ترقی پا کر محبت، یا احترام کی صورت اختیار کرے، اگرچہ اس کا

ایسا کرنا ضروری نہیں۔ یہ اس قابل تعریف شخص کے سامنے فروتنی اور حیرت کی سی عادی وضع اختیار کرنے کے ہم معنی ہے۔ جو بچہ کہ اپنے کسی بزرگ کے لئے اس عاطفہ کا اکتساب کر چکا ہے، وہ اس کے اُن جذبی رد اعمال میں ہمدردی کی وجہ سے لازماً شریک ہو جاتا ہے، جو وہ بزرگ افعال اور سیرت کی صفات کے جواب میں کرتا ہے، اور اس حکم کو قبول کر لیتا ہے، جو وہ بزرگ ان افعال، یا صفات پر لگاتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ بچہ اس قابل تعریف شخص جیسا ہونے اور بننے کی خواہش کرتا ہے۔ لہذا وہ کم و بیش ارادۃً اس شخص کی سی اخلاقی اور جسمانی صفات پیدا کرنے کا خواہشمند ہوتا ہے۔ جب بچہ ادبیات اور فنون سے واقف ہو جاتا ہے، تو پھر وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ ایک وسیع رقبہ میں سے اپنے نصب العین کا انتخاب کرے۔ اب وہ کسی پیغمبر، کسی ولی، کسی پیر، کسی بادشاہ، یا مدبر، یا کسی اور افسانوی یا تاریخی شخصیت کو اپنا اخلاقی ہیرو بناتا ہے، اور بہت ممکن ہے، کہ ان شخصیتوں کا اثر کچھ عرصہ کے لئے ان تمام شخصیتوں کے اثر پر غالب آجائے، جن کے درمیان وہ زندگی بسر کر رہا ہے۔ لیکن انجام کار اس جماعت کے عواطف، جن کا وہ رکن ہے، اس کے عواطف کو خود اپنے سانچے میں ڈھال لیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ یہ جماعت اپنے روایتی قوانین کو ثواب، یا عتاب، مدح یا ذم، تعریف، یا نفرت اور استہزاء کی قوت سے نافذ کرتی ہے۔ اس کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے، کہ وہ شخص قولاً و فعلاً ان قوانین کا متبع ہے، یا ان سے منکر۔ پھر اگر کوئی شخص بہت سی جماعتوں سے تعلق رکھتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک ایک مخصوص ضابطہ قوانین رکھتی ہے، تو پھر اس میں اتنی ہی ذاتیں ترقی پائیں گی، جتنی کہ وہ جماعتیں ہیں۔ یا زیادہ صحت کے خیال سے یوں کہنا چاہیئے، کہ وہ اِن مختلف اخلاقی فضاؤں میں مختلف قوانین کا اتباع اس طرح کرے گا، کہ ایک فضا میں وہ اپنے اخلاقی عواطف کے نظام میں سے ایک عاطفہ پر زور دے گا، اور دوسری فضا میں دوسرے عاطفہ پر۔

ہمارے اخلاقی عواطف کی ایک خصوصیت یہ ہے، کہ ان میں سے ہر ایک دو قطبی ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ جن اخلاقی صفات کو ہم تسلیم اور بیان کرتے ہیں، ان میں سے ہر ایک کی ضد بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ کسی

شخص سے محبت کرنے میں شاذ ہی ہوتا ہے کہ ہم کسی دوسرے سے نفرت نہ کریں۔ عدالت و عدم عدالت، رحمدلی و بے رحمی، دیانتداری و خیانت، صداقت و کذب، وفاداری و غداری اس قسم کے اضداد کی مثالیں ہیں۔ ایک شخص کے خلقی میلان اور اس کے تجربے کے میلان کے مطابق اس کے اخلاقی عواطف محبت کی مثبت نوعیت کی طرف زیادہ مائل ہوں گے یا نفرت کی منفی نوعیت کی طرف۔ لیکن وہ عدم عدالت سے نفرت کئے بغیر عدالت سے محبت نہیں کر سکتا، اگرچہ اس کا معکوس قضیہ بالعموم صحیح نہیں ہوتا۔ پھر ہمارے دو قطبی ذہنی عواطف منفی قطب پر غصہ، کراہت، اور حقارت کے ہیجانات کی صورت میں، زیادہ شدت کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں، بہ نسبت مستحسن صفات کی خاطر مثبت کوششوں کی صورت میں +

بے رحمی سے نفرت اور رحمدلی سے محبت دو قطبی عاطفہ کی تشکیل ہی پہ غور کرو۔ بچہ بے رحمی سے اس وقت واقف ہوتا ہے، جب وہ رحمدلی کی مختلف صورتوں سے مانوس ہو چکا ہے۔ اس بے رحمی کا رخ خود اس کی طرف یا کسی حیوان، مثلاً اس کے پیارے بلی کے بچے کی طرف ہو سکتا ہے۔ دونوں صورتوں میں اس کو غصہ آتا ہے، پہلی میں تو اس وجہ سے کہ وہ خود ہزیمت کھاتا ہے (اور اس طرح غالباً خوف غصہ کے ساتھ مل جاتا ہے)، اور دوسری صورت میں اس سبب سے کہ اس کا نازک حفاظتی ہیجان شکست کھا جاتا ہے۔ ان تجربات کے اعادے سے ان لوگوں کی طرف یہ جذبی اطوار مستقل اور عادی ہو جاتے ہیں، جن کی بے رحمیوں سے وہ دوچار ہوتا ہے۔ وہ بہت جلد لفظ "بے رحم" کا استعمال سیکھ جاتا ہے۔ اس کے بعد پھر زبان، حکم اور مثال کی رہنمائی میں وہ نہایت آسانی کے ساتھ مجرد بے رحمی پہ اس حیثیت سے فکر کر سکتا ہے کہ یہ قابل نفرت ہے یعنی یہ ایسی چیز ہے، جس کا خیال ہی جذبی غیظ و غضب کی تحریک کے لئے کافی ہے اس طرح وہ یہ کہنے کے قابل ہو جاتا ہے کہ "بے رحم اشخاص کی شکل سے مجھے کوفت ہوتی ہے" یا یہ کہ "بے رحمی سے مجھے نفرت ہے"۔ ان ہی طریقوں سے وہ جلد ہی یہ کہنا سیکھ جاتا ہے کہ "یہ رحمدل شخص ہے اور مجھے رحمدل اشخاص بہت پسند ہیں"۔ پھر جب وہ معلوم کر لیتا ہے کہ بے رحمی و رحمدلی اضداد ہیں کہ جو مجتمع نہیں ہو سکتے، تو یہ دونوں متولد عواطف متعاون ہوتے

ہیں، اور اس طرح ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں +

اخلاقی عواطف سے کردار و عمل میں وہ یکسانیت پیدا ہو جاتی ہے، جو ان کے بغیر کبھی بھی نہیں ہو سکتی۔ بچہ اپنے نازک دل کی وجہ سے ہمیشہ رحمدل ہوتا ہے۔ لیکن بعض اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ وہ نہایت بے دردی کے ساتھ ایک جاندار مکھی کے پر نوچتا ہے، یا مینڈک، کیڑے، یا اپنے پیارے بلی کے بچے پر نہایت خوفناک تجربات کرتا ہے۔ اب اگر اس سے کہا جائے کہ "یہ کام بے رحمانہ ہے"، یا یہ کہ "یہ بے رحمی ہے" تو پھر وہ یہ سمجھ جائے گا، کہ اس قول کا اطلاق خود اس کے اپنے افعال پر بھی ہوتا ہے، اور اب وہ اس قدر جلدی اور بے سوچے سمجھے ان افعال کو دوبارہ صادر نہ کرے گا، لیکن شرط یہ ہے، کہ وہ ان الفاظ کے معنی سمجھنے کے قابل ہو گیا ہو، اور بے رحمی سے نفرت اس میں پیدا ہو چکی ہو۔

اخلاقی عواطف کے ان استقلال پیدا کرنے والے اثرات کے متعلق بہت سے اختبارات کئے گئے ہیں۔ ان سے منکشف ہوتا ہے، کہ صائب کردار کی یکسانیت اور استواری میں ان کی کیا اہمیت ہے، اور یہ کہ "نظریہ عادت" کس قدر ناکافی اور ناقص ہے،" حالانکہ یہی وہ نظریہ ہے، جس پر معلّمین عملی اخلاقیات بے جا طور پر زور دیتے ہیں، اور جس کو بہت سے ماہرین نفسیات عمل انسانی اور کردار حیوانی کی تمام مشکلات کی کنجی سمجھتے ہیں۔ ایک فعل کی محض عادت تو مخصوص ہوتی ہے، اور ان عوارض حالات کے لیے خاص ہوتی ہے، جن میں اس کی پیدائش ہوئی ہے۔ بخلاف اس کے عمل یا سیرت کی کسی مخصوص صفت کا عاطفہ باعتبار اپنے اطلاق و اثر کے بالکل عام ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ زبان اور تجرید و تعمیم کی قابلیت یہاں فطرت اخلاقی کی وہی خدمت کرتی ہیں، جو یہ عقل کی کیا کرتی ہیں +

مذکورۂ بالا اختبار یہ تھا، کہ مدرسے کے چند بچوں میں، ایک خاص کام کے تعلق سے، صفائی اور پاکیزگی کی عادت نہایت تندہی اور جانفشانی کے بعد پیدا کی گئی۔ تمام بچوں نے مختلف درجوں میں اس عادت کا اکتساب کر لیا لیکن دیکھا یہ گیا کہ یہ حسب توقع متعدی نہ تھی۔ یعنی یہ کہ صفائی اور پاکیزگی کی اس خاص عادت نے اور کاموں میں صفائی اور پاکیزگی پیدا نہ کی۔ ان کاموں کے لحاظ سے یہ سب بچے

حسبِ سابق گندے ہو رہے ہیں۔ اس کے بعد پھر ان میں پاکیزگی، بحیثیت عام صفت، کا عاطفہ پیدا کیا گیا۔ یہ بہت جلدی ہی کردار کے ایک وسیع رقبہ میں اس عاطفہ کے اثرات نمایاں ہونے لگے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر سلیم الطبع بچہ اس مجرد اصطلاح کا نہایت آسانی کے ساتھ اس کردار اور صورتِ حالات پر اطلاق کر سکتا ہے جس پر اس کا اطلاق ہوتے اس نے کبھی نہیں سنا اور اس طرح وہ اپنے ترقی پذیر عاطفہ کو بروئے کار لا سکتا ہے۔

مختصر یہ کہ ہر شخص لازماً چند اخلاقی عواطف کا اکتساب کرتا ہے۔ اخلاقی تربیت سے مراد صرف یہی ہوتی ہے کہ سیرت و عمل کی ان مختلف صفات پر تفکر و استدلال سے ان عواطف کی تہذیب و توزین ہو جائے، کیونکہ اس تفکر و استدلال کی وجہ سے ہم ان صفات کو زیادہ تعیّن کے ساتھ ذہن میں لا سکتے ہیں، اور ان کی اضافی قیمتوں اور اہمیت کے متعلق مستحکم عقائد قائم کر سکتے ہیں۔

اخلاقی سیرت

رعایتِ ذات اور اشخاص سے محبت و نفرت کے بڑے عواطف، اور ابتدائی جبلی ترغیبات و تحریکات یعنی خوف، بھوک، غصہ، اور شہوت کے ہیجانات، کے مقابلے میں اخلاقی عواطف بہت کمزور محرکاتِ عمل ہوتے ہیں۔ لہٰذا ابھی اس بات کا فیصلہ کرنا باقی ہے کہ ایک نیک شخص کا کردار اس کے اخلاقی عواطف کے مطابق کس طرح منضبط ہوتا ہے؟ وہ کونسا جادو ہے جس کی مدد سے اخلاقی عواطف کے نسبتہً کمزور رجحانات ان حد درجہ قوی ہیجانات کو قابو میں لاتے ہیں؟ اس واقعہ کی توجیہ ہم کس طرح کریں گے کہ بعض مثالیں ایسی ملتی ہیں، جن میں فاقہ سے مرتے ہوئے شخص نے اپنی روٹی یہ کہہ کر دوسرے شخص کو دی ہے کہ "اس کی ضرورت میری ضرورت سے زیادہ ہے"۔ یا اس نے ایک نہایت فاحش فضیحت کو معاف کیا ہے، یا وہ خطرے کی حالت میں بھی ثابت قدم رہا ہے، یا اس نے ایک

نہایت قوی شہوانی وسوسہ کا مقابلہ کیا ہے؟

یہ اخلاقی عمل کے مسئلہ کا امتحانی نکتہ ہے[1]۔ کیا ہم افلاطون اور زمانۂ حال کے بعض معلمین[2] اخلاق کے ہمزبان ہو کر یہ کہنے پر قناعت کریں کہ عقل الٰہی دماغ میں بیٹھی ہے اور ان ہیب شہوات و لذات کو قابو میں رکھے ہیں جو پیٹ میں ہیں بعینہٖ اس طرح جیسے کہ کوچوان چابک اور لگام سے گاڑی کے تندمزاج اور شریر گھوڑوں کو قابو میں رکھتا ہے؟ ہرگز نہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، استدلال اخلاقی عواطف کی تہذیب و توزین میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ اور اسی کی بدولت ہم ایک ایسا اخلاقی عقیدہ یا نذہب حاصل کر سکتے ہیں، جو ایک ہی ضابطہ میں اخلاقی جد و جہد کی آخری غایت کو بیان کر دے۔ "اکثر اشخاص کی کثیر ترین مسرت" "ترقی ذات" "یا خیر کی ترقی" "یا اچھی زندگی کا تحقق" "یا اعلیٰ تربیت کی ترقی" "یا کامل حکومت کا تحقق" وغیرہ اس ایک ضابطہ کی مثالیں ہیں۔ پھر استدلال ہی کی مدد سے ہم یہ بھی معین کر سکتے ہیں، کہ عمل و کردار کی کونسی ایسی صورتیں اور سیرت کی کونسی صفات اعلیٰ الخیر کے تحقق کی طرف ممد ہوتی ہیں، اس اعلیٰ الخیر کو ہم نے خواہ کسی طرح متصور کیا ہو۔ لیکن "عقل" (Reason) ایک طبعی توانائی قوت نہیں کہ جس کو اخلاقی تنازع کے دوران میں استعمال کیا جا سکے[3]۔

---

[1] جیمس نے اس کی بہت عمدہ تعریف کی ہے۔ (ہو ہذا) ۔ نصب العینی ہیجان جبلی انعطاف سے چھوٹا ہوتا ہے۔ لیکن نصب العینی ہیجان لا کے ساتھ شامل ہو کر جبلی انعطاف سے زیادہ تر ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ لا کیا ہے، جس کی وجہ سے اخلاق تنازع میں نصب العینی ہیجان یعنی ایک اخلاقی عاطفہ کی تحریک کا پلہ بھاری ہو جاتا ہے اور یہ بہت زیادہ قوی جبلی انعطاف پر غالب آ جاتا ہے؟ (مصنف)

[2] دیکھو ڈین ہیسٹنگز ریشڈال (Dean Hastings Rashdall) کا مضمون " Is Conscience an Emotion " اور میرا جواب۔ ہبلرٹ جنرل بابت ۱۹۲۰ء (مصنف)

[3] یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم کہیں کہ مارشل فوش کی "عقل" (Reason) وہ قوت تھی جس نے جنگ عظیم کے آخری دنوں میں اتحادیوں (Allies) کو فتح دلوائی۔ حقیقت یہ ہے کہ جن قوتوں نے یہ فتح دلوائی وہ فوجوں کی حیاتی قوتیں اور جنگی آلات کی طبیعی قوتیں تھیں۔ فوش کی عقل نے ان قوتوں کو جمع کیا اور کامیاب اور موثر ترین طریقہ سے اس مجموعہ (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

"عقل" وہ لا نہیں جس کی ہم کو تلاش ہے اگرچہ یہ اس لا کی کارفرمائی میں بہت اہم حصہ
رکھتی ہے +

تو پھر کیا ہم اٹھارھویں صدی کے ان افادیوں کے ہم آہنگ ہو کر یہ کہینگے کہ حیات
بعد الموت میں سزا کی وعید یا اجر کا وعدہ یہ اخلاقی لا ہے؟ اس عقیدہ کی کافی تردید
ہو چکی ہے اگرچہ خاص خاص مثالوں پر یہ اب بھی صادق آتا ہے +

تو پھر کیا ہم شیفٹسبری کے ساتھ ہو کر یہ کہیں کہ یہ لا "مذاق سلیم" ہے؟
یا بشپ بٹلر کے ہمنوا ہوں اور فتویٰ دیں کہ یہ "ضمیر" ہے؟ یا آدم سمتھ کا ساتھ دیں
اور فیصلہ کریں کہ یہ "بےغرض اور غیر جانبدار تماشائی ہے جس کا مسکن سینے میں ہے"؟
یا جیمس اور اور بہت سے مصنفین کے اس حکم کو تسلیم کریں کہ یہ "مشیت ارادہ" ہے؟
ان تمام بیانات میں سے کوئی بھی کلیتہً غلط یا صحیح نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن یہ تسلیم کر لینے کے
بعد کہ ان میں سے ہر ایک غیر واضح طور پر صحیح ہے، ہم کو اس بات کا فیصلہ کرنا پڑتا
ہے کہ "مذاق سلیم کیا ہے؟ "ضمیر" کسے کہتے ہیں؟ سینے کے اندر کا شخص کون ہے؟"
"ارادہ" کس چیز کا نام ہے؟ اور اس کی "مشیت" کا کیا مفہوم ہے؟ سب سے آخر
میں یہ کہ یہ سب عوامل اخلاقی زندگی کے ان عجائبات کو کس طرح پیدا کرتے ہیں؟۔

ان تمام سوالوں کا تخمیناً صحیح جواب، میرا خیال ہے کہ میں اپنی کتاب سوشل
سائیکالوجی میں دے چکا ہوں۔ یہاں میں اسی جواب کو ایجازاً بیان کروں گا۔ لا
یعنی وہ نامعلوم مقدار جس کی ہم کو تلاش ہے ہمیشہ ایک ہیجان ہوتا ہے جو رعایتِ
ذات کے عاطفہ میں جنم لیتا ہے۔ یہ یہ خواہش ہے کہ میں یعنی وہ قیمتی ذات، ہستی،
جس کو میں فخر، یا انکساری کے ساتھ اپنی طاقتوں کے درجہ ترقی کے مطابق کم و بیش
مناسب صحیح اور صاف طور پر متصور کرتا ہوں، عمل کے اس نصب العین کو فعلاً
متحقق کر لے جس کو اس نے مدون اور قبول کیا ہے +

جس طریقے سے کہ اخلاقی عواطف متشکل ہوتے ہیں اس کو کافی تفصیل
کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے۔ نصب العینی سیرت ان ہی اخلاقی عواطف کی ترکیب
یا ان کے متوازن نظام کا دوسرا نام ہے۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ ایک شخص
دوسروں کی رعایت سے کیوں ایک خاص طرف جھک جاتا ہے اور کیوں اُن

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کا استعمال کیا۔ نفس یہ عقل کوئی ایسی قوت نہ تھی کہ جس کے نقص یا اضافے سے کوئی محسوس
فرق پڑتا۔ یہ عقل کی ایک مستبعد صورت ہے کہ یہ قوتوں یا توانائیوں کی ہدایت کرتی ہے، لیکن بذات خود قوت
یا توانائی نہیں۔ اس نکتے پر حصہ دوم میں "جسم و ذہن" کے زیر عنوان تفصیلی بحث ہوگی۔ (مصنف)

معیاروں سے مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کا اظہار کرتا ہے جس کی وہ جماعت مقتضی ہے۔ اب واحد سنگلاخ مسئلہ یہ رہ جاتا ہے کہ انتہائی اخلاقی جد و جہد میں یہ کس طرح ممکن ہے کہ ایک شخص اپنے گروہ اور تمام منظم جماعت سے علیحدہ ہو جائے رائے عامہ اور صراحتہً بیان کئے ہوئے عام عواطف کا مقابلہ کرے اور کہے کہ تم غلطی پر ہو۔ یہ سیدھا راستہ ہے میں اسی کو اختیار کروں گا خواہ تم مجھے مقید کرو، بے عزت کرو یا جہنم میں ڈال دو۔[1]

میرا خیال ہے کہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اس طرح کی انتہائی صورتوں کی توجیہ بھی اصولاً اخلاقی جد و جہد کی اس معمولی قسم کی توجیہ سے مختلف نہیں جس میں ایک شخص کی رعایت ذات عام طور پر منظورہ و پسندیدہ اخلاقی عاطفہ کا پلہ بھاری کرتی ہے اور اس کو کسی قوی تر اور خام تر رجحان پر فتح دلواتی ہے۔ فرق صرف اس گروہ تماشائیوں کی جماعت، اور حَکَم کی ماہیت کا ہے جس کے سامنے یہ شخص اپنے آپ کو تخیلاً پیش کرتا ہے اور جس کی اچھی رائے وہ حاصل کرنے کی خواہش رکھتا ہے۔ جو شخص کہ مروجہ رائے عامہ اور عاطفہ کی مخالفت کرتا ہے وہ وہ شخص ہوتا ہے جس نے کوئی اور اعلیٰ عدالت مرافعہ پالی ہے۔ اس کے فیصلے کا وہ زیادہ احترام کرتا ہے اس کی ناپسندیدگی سے وہ ڈرتا ہے اور اس کی پسندیدگی کا از حد خواہشمند ہے۔ اس کے مقابلہ میں وہ تمام دنیا کے فیصلہ کو ہیچ سمجھتا ہے +

یہ عدالت، یہ حَکَم اس کا خاص اخلاقی ہیرو بھی ہو سکتا ہے اور منتخبہ ہیروؤں کی جماعت بھی۔ یہ اس کی مردہ ماں بھی ہو سکتی ہے اور اس کا بہترین دوست بھی۔ یہ ان لوگوں کی جماعت بھی ہو سکتی ہے جن کو وہ دنیا کے بہترین لوگ سمجھتا ہے۔ یہ اولیا اور پیر بھی ہو سکتے ہیں، اور خود خدا بھی۔ پھر جب وہ آسان راستے کو اختیار

---

[1] ہم غالی امن پسندوں سے کسی قدر شدید مخالفت کیوں نہ رکھیں لیکن میرا خیال کہ ہمیں ماننا پڑتا ہے کہ جنگ عظیم پر اعتراض کرنے والوں میں سے بعض نے اپنے ابنائے جنس کی آرا پر اس اعلیٰ فوقیت کو تقریباً حاصل کر لیا تھا۔ اس میں شبہ نہیں کہ ان میں سے ہر ایک واقف تھا کہ اس میں اکیلا نہیں بلکہ اور بھی بہت سے لوگ ہیں جو اس کی طرح اس طرز عمل کو پسند کرتے ہیں (مصنف)

کرنے کی ترغیب کا مقابلہ کرتا ہے تو اس کا عقیدہ ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ راستہ جو اس نے اختیار کیا ہے اس حکم کے علم میں نہیں آسکتا لیکن اگر یہ اس کے علم میں آجائے تو پھر وہ اس کو ضرور پسند کرے گا اور یہ کہ اس کا مخالف راستہ اسے ضرور ناپسند ہوگا یا اس کو اس پر افسوس ہوگا۔ مختصر یہ کہ وہ اپنے اعمال پر وہی حکم لگانا سیکھ جاتا ہے جو ایک خالصتہً نصب العینی تماشائی ان پر لگاتا اس کے علاوہ وہ اپنے آپ کو اس صورت میں پیش کرنا بھی سیکھ جاتا ہے جو اس تماشائی کے نزدیک پسندیدہ ہے۔ اس طرح وہ ایک نصب العین قائم کرتا ہے جس میں اس اخلاقی عواطف ترکیب و توزین پاتے ہیں۔ اس کے بعد وہ خود اپنے لئے "قانون" بن سکتا ہے۔ اس قسم کے اعمال کی اخلاقی حیثیت اس کے فوائد اور اس کے حقیقی خطرات پر بحث کی یہ جگہ نہیں ہم کو صرف ان نفسیاتی اصول سے تعلق ہے جو اس طرح کی اخلاقی خود اختیاری میں شامل ہیں +

قوت ارادی

اعمال کی جس قسم پر ہم نے ابھی بحث کی ہے ان کے متعلق عام خیال یہ ہے کہ ان میں قوت ارادی اپنے پورے معنوں میں کام کرتی ہے۔ یہ اخلاقی تنازع و تامل کے بعد سخت ترین مزاحمت کی سمت میں فیصلہ اور عمل کرنے کے ہم معنی ہے۔ یہاں متعلم سوال کر سکتا ہے کہ "پھر ارادہ کیا ہے؟ اور ضمیر کیا ہے؟" جواباً کہا جا سکتا ہے کہ ارادہ اور ضمیر دونوں میں سے کوئی بھی ایک ایسی قوت یا ہستی نہیں جو باقی ماندہ شخصیت سے علیحدہ ہو۔ "ارادہ" تو سیرت ہے بحالت فعل اور "ضمیر" اخلاقی سیرت ہے یعنی وہ سیرت ہے جو اخلاقی رہنمائی میں ترقی پذیر ہوتی ہے، جس میں اخلاقی عواطف نظام عواطف میں شامل ہو جاتے ہیں اور جس میں رعایتِ ذات کے عاطفہ کی وساطت سے ان اخلاقی عواطف پر تمام اخلاقی نتائج میں وہ زور دیا جاتا ہے جس کے یہ مستحق ہیں۔ مختصر یہ کہ یہ وہ سیرت ہے جو اخلاقی عواطف اور عدیم الاختیار احترام ذات کی ترغیبات کے مطابق عادی اور یکساں فیصلہ و عمل

کی بنا پر مستقل و ثابت مبنی ہے +

اخلاقی سیرت وارادہ کے اس مختصر بیان کی تائید کے لئے سیرت کے بعض نقائص، اور ارادے کی بعض مخصوص اور ادنیٰ صورتوں پر غور کرنا مفید ہوگا۔ سب سے پہلی قابل غور بات تو یہ ہے کہ اگر احترام ذات کا خاتمہ ہوجاتا ہے، تو سیرت پارہ پارہ ہوجاتی ہے، اور ارادہ کو گھن لگ جاتا ہے۔ جو شخص کہ مسکرات یا اسی قسم کی اور ادویہ کا عادی ہوجاتا ہے، اس کا اکثر یہی حال ہوتا ہے۔ پچھلے زمانے میں ہر شریف آدمی پر ہفتہ کے سات دنوں میں سے پانچ دن ایسے گزرتے تھے، کہ رات کے وقت اس کے دوست اس کو بحالت مدہوشی بستر پر لٹاتے تھے۔ ان دنوں میں ہر شخص پیٹ بھر کر کھاتا پیتا تھا، اور کوئی اس کو برا نہ کہتا تھا۔ لہٰذا اس کو چھپ کر پینے کی ضرورت نہ تھی۔ پھر جب تک کہ اس کا جگر اور دماغ کام کرتا رہتا تھا، اس وقت تک وہ اپنی جماعت کا نہایت معزز رکن رہتا تھا۔ لیکن آج کل کی دنیا میں بہت کم جماعتیں ایسی ملیں گی جو عادی شراب خوار کو پسند کریں، یا اس کو برداشت کریں۔ لہٰذا آج کل اس کا احترام ذات کو اس کے جگر کے مقابلے میں زیادہ خطرہ ہوتا ہے۔ قوت ارادی (will power) کا وہ فقدان، جو احترام ذات کو مجروح ہونے کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے زمانۂ جنگ میں نام نہاد "صدمۂ بمب"[1] کے واقعات کی ایک نمایاں خصوصیت تھا۔ ایسی تمام مثالوں میں سیرت اور قوت ارادی کی بازیافت کی، بہترین تدبیر یہ ہے، کہ احترام ذات کو زندہ کیا جائے۔ ہر وہ چیز جو اس میں مدد کرے اچھی ہے، اور ہر وہ چیز جو اس کے مخالف عمل کرتی ہے، اس حالت کو اور مستقل کرتی ہے۔ جو عزت کہ دوسروں کی نگاہوں میں ہماری ہوتی ہے، اس کو کھو دینا سیرت کے تشتت کی طرف پہلا قدم ہے۔ جب تک کہ ایک شخص خود اپنے اوپر یقین رکھتا ہے، شرم محسوس کرتا ہے، اور ہتک عزت کو برداشت نہیں کرسکتا، اس وقت تک اس کی حالت مایوس کن نہیں کہی جاسکتی۔ لیکن جب وہ کہنے لگ جاتا ہے کہ: "گرچہ بدنامی ست نزد عاقلاں۔ مانمی خواہیم ننگ و نام را"

---

[1] "Shell-Shock"

تو سمجھنا چاہیے کہ وہ انسانی امداد کے دائرہ سے خارج ہو چکا ہے +

خالص قوت ارادی کی میزان کے دوسرے سرے پر وہ شخص ہے جس نے ضبط نفس کو ایک عبادت بنا لیا ہے۔ یہ شخص عادۃً اور ایک حد تک فخر کے ساتھ دنیا کی تمام نعمتوں کو اپنے اوپر حرام کر لیتا ہے، موسم سرما میں صبح کے وقت برف کے پانی سے غسل کرتا ہے، ہر وہ مکروہ کام کرتا ہے جس کے کرنے سے اور دل گو مگھن آتی ہے اور خود اپنے آپ اور تمام دنیا پر یہ ثابت کر کے تشفی حاصل کرتا ہے کہ وہ مشکل سے مشکل کام کر سکتا ہے۔ اس قسم کے اخلاقی کھلاڑی سیرت کے اس نصب العین کا شکار ہوتے ہیں جو باوجود مستحسن ہونے کے تنگ، سخت اور ناقابل فہم شخصیت پیدا کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ ایسا ہی کوئی نصب العین شمالی امریکہ کے ہندوستانیوں کے ان قبائل میں روایتہً مسلم معلوم ہوتا ہے، جس کے جوان افراد منظر عام پر اپنے جسم کو مختلف تکلیفیں دیتے تھے۔ یہی جغرافیائی رقبہ اب بھی تقریباً ایسے ہی نصب العین کا پرستار ہے۔ یہ "جہاجمت" کا نصب العین، اور اس "گھستو"[1] کا نصب العین ہے، جو اپنے مطلوب کو معلوم کئے بغیر کوشش کرتا ہے کہ اس مطلوب کو حاصل کرے، خواہ اس میں اس کو کتنی ہی تکلیف اٹھانی پڑے +

قوی قوت ارادی کی ایک اور صورت اس شخص میں پائی جاتی ہے جو طبعاً ہر جگہ اپنی طاقت و قابلیت کا اظہار کیا کرتا ہے، جو اپنے اوپر فکر نہیں کرتا اور جو کوئی باضابطہ نصب العین نہیں رکھتا۔ یہ شخص اول تو کوئی کام شروع نہیں کرتا، لیکن اگر ایک دفعہ شروع کر دیتا ہے، تو پھر اس کو ختم تک پہنچائے بغیر دم نہیں لیتا، نہ صرف اس وجہ سے کہ وہ بالطبع مستقل مزاج واقع ہوا ہے، بلکہ اس سبب سے بھی کہ ہر مشکل اس کے اثبات ذات کے رجحان کی تحریک کرتی ہے۔ اس قسم کے شخص کے لئے ہر رکاوٹ، یہ کسی انسان کی طرف سے ہو یا کسی اور چیز کی طرف سے، ایک سخت کوشش کا باعث بن جاتی ہے۔ ابھی حال ہی کا واقعہ ہے کہ ایک دن بارش کے بعد میں اپنے ایک بروں میں دوست کے ساتھ شام کی سیر کے واسطے

---

[1] "Hustler"

نکلا۔ ہمارا مقصد صرف یہ تھا کہ کچھ کسرت ہو جائے اور کچھ تازہ ہوا لگ جائے ہم نے دیکھا کہ ایک پہاڑی پر ایک غیر آباد سا مکان ہے۔ ہم نے اپنا رخ اسی طرف کر دیا۔ لیکن ابھی تھوڑی ہی دور گئے تھے کہ گھنے درختوں میں راستہ بھول گئے۔ پھر ہم کو پلٹے ہوئے تھے۔ زمین پر گھاس بہت لمبی تھی اور جابجا بارش کا پانی کھڑا تھا۔ میں نے اپنے دوست سے واپس چلنے کو کہا۔ لیکن بے سود۔ وہ مختلف راستوں کی آزمائش کرتا رہا۔ آخر میں نے تنگ آکر اس سے پوچھا کہ "تمہارا اس مکان میں کیا رکھا ہے۔ نہیں ملتا تو نہ سہی"۔ اس نے فوراً اکڑ کر جواب دیا "مجھے ناکامی سے نفرت ہے"۔ میرا خیال ہے کہ اس کا یہ جواب صداقت کا پورا اظہار تھا +

کچھ اسی طرح کا محرک اس ساہوکار، یا تاجر، کا ہوتا ہے جو دولت کمانے کے لیے نکلتا ہے، اور یہ کما لینے کے بعد پھر آرام اور چین کی زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ وہ ہمیشہ "ہمچناں در بندِ اقلیم دگر" رہتا ہے۔ اس کے اثباتِ ذات کے ہیجان کی متواتر تشفیاں جو ہمیشہ ایک ہی طریق کار کا نتیجہ ہوتی ہیں، اس کو اس خاص طریق کار میں مستقل کر دیتی ہیں۔ اس کے بعد وہ کسی اور طریق کار سے فلاح کی امید نہیں رکھتا +

مخصص اور غیر متوازن سیرت کی ایک اور قسم وہ ہے جو کسی ایک شئے کے مالک الکل عاطفہ کے زیر اثر تشکل پذیر ہوتی ہے۔ یہ شئے ایک شخص بھی ہو سکتا ہے، اور ایک جانور بھی، یا ایک مکان بھی۔ "انکم ٹیکس" بھی ہو سکتا ہے، اور "امتناع مسکرات" بھی۔ پرانے چینی کے برتن بھی ہو سکتے ہیں، اور پان بھی۔ باقی تمام غایات کے لحاظ سے وہ شخص ڈھلمل یقین اور کمزور ہو سکتا ہے لیکن اپنے اس خاص خبط کے لحاظ سے وہ بہت مستقل مزاج اور راسخ الاعتقاد ہوتا ہے۔ اس فعلیت کی سادہ تر صورتیں بمشکل ہی ارادی کہی جا سکتی ہیں۔ لیکن تاہم یہ مالک الکل عاطفہ اعمال میں یکسانی پیدا کرتا ہے، اور سیرت میں ایک خاص قسم کی پختگی +

اس آخری قسم کے شخصی اور اخلاقی کھلاڑی کے تقابل سے ایک اہم واقعے کی توضیح ہوتی ہے یعنی یہ کہ اثباتِ ذات کا ہیجان اس لحاظ سے انوکھا ہے کہ یہ ایک ایسا محرک ہے جو ہر جگہ استعمال میں آ سکتا ہے۔ بخلاف اس کے باقی کے محرکات

اُن اشیاء مواقع کے اعتبار سے بہت محدود ہوتے ہیں جن میں یہ کارفرما ہو سکتے ہیں مثلاً انسانی یا تمام جاندار مخلوقات کی عالمگیر محبت کے باوجود یہی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص بعض مواقع پر ضعیف الارادہ اور کمزور ثابت ہو۔ لیکن اثبات ذات کا ہیجان بہت سی اور مختلف قسم کی مشق کے بعد قوی اور تیز بنتا ہے۔ لہٰذا یہ کسی ایک محرک کی تقویت کر سکتا ہے اور کسی ایسے کام میں خواہ اہم ہو یا معمولی ہیں آخر وقت تک ہمارا ساتھ دیتا ہے جس کو ہم شروع کر چکے ہیں۔

تصمیم[1]

بعض مصنفین نے دعویٰ کیا ہے کہ ارادہ ہمیشہ صریحی تصدیق یعنی یہ تصدیق کہ میں ضرور کروں گا، کو متضمن ہوتا ہے۔ میرے نزدیک اس دعویٰ سے "ارادے" کی اصطلاح بے جا طور پر محدود ہو جاتی ہے۔ جو افعال کہ تامل و تدبر کے بعد صادر ہوتے ہیں ان میں سے بھی اکثر افعال ایسے ہوتے ہیں جنھیں میرے خیال میں ارادی کہا جا سکتا ہے (کیونکہ خواہشات کے موازنے یا تنازع کا نتیجہ رعایت ذات کے عاطفے کے ایک ہیجان کے شامل ہونے سے متعین ہوتے ہیں) لیکن ان سے قبل کوئی صریحی تصدیق نہیں ہوتی۔ تاہم سب سے زیادہ ترقی یافتہ اور مکمل ارادوں میں صریحی تصدیق فی الواقع فعل پر متقدم ہوتی ہے۔ یہ حقیقت اس ارادی فیصلہ یا متبادل غایات کے انتخاب میں منکشف ہوتی ہے جس کے ساتھ یہ عزم مصمم بھی ہو کہ موقع پڑنے پر ایک خاص طریقے سے عمل کیا جائے گا۔ جن فیصلوں سے قبل اس طرح کا استدلالی تدبر و تامل ہوتا ہے ان میں وقوفی اور طلبی اعمال کا سب سے گہرا اور نازک تعامل ہوتا ہے۔

اگر ہمارے محرکات عمل متنازع و متعارض نہیں ہوتے تو پھر ہم غایت

---

[1] Resolve

کے انتخاب پر تدبر بھی نہیں کرتے۔ اگرچہ ہم منتخبہ غایت کے وسائل کے انتخاب پر تدبر کر سکتے ہیں۔ ان صورتوں میں وسائل کا انتخاب خالصتہً عقلی عمل ہوتا ہے۔ ہماری خواہش صرف یہ ہوتی ہے کہ اس غایت کے بہترین وسائل ہمیں معلوم ہو جائیں۔ اس کے برخلاف غایت کا انتخاب ہمیشہ ایک ایسا عمل ہوتا ہے جس میں خواہش تصدیق کو زیادہ تر متعین کرتی ہے۔ اس صورت میں ہر وہ عوارض حالات، یا فعل کے نتائج جس کی ہم پیش بینی کر لیتے ہیں، ہم پر اثر کرتے ہیں، اور اس اثر کی نوعیت کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ یہ عوارض حالات، یا نتائج، ہماری طلب کو ترقی دیتے ہیں، یا اس کا خاتمہ کرتے ہیں۔ یعنی ایک خاص غایت کی طرف ہمارے میلان کی تقویت کرتے ہیں، یا اس میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں۔ تاہم جب فیصلہ صادر ہو جاتا ہے، تو تامل و تدبر کا عمل ایک صریح تصدیق پر ختم ہوتا ہے، اور یہ تصدیق کچھ اس طرح کی ہوتی ہے کہ "یہ میرا راستہ ہے"، یا "میرا مطلوب ہے"۔ اس قسم کی تصدیق سے ایک یقین صورت پذیر ہوتا ہے، اور یہ ہر یقین کی طرح پائیدار ہوتا ہے۔ لیکن اگر صدور فعل کا وقت مدت دراز تک ٹال دیا جائے، تو پھر عمل ارادی اپنی تجدید کر کے اس یقین کو باقی رکھتا ہے، اور مستقل کرتا ہے۔ یہاں پر پھر مراقعہ رعایت ذات کے عاطفہ کی طرف ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ "اب مجھے پیچھے نہ ہٹنا چاہئے۔ اس سے کمزوری کا اظہار ہوتا ہے۔ مجھے ثابت قدم رہنا چاہئے اور اپنے انتخاب پر قائم رہنا چاہئے۔ اگر میں ایسا نہ کروں گا تو پھر لوگ مجھے ضعیف الارادہ کہیں گے"۔ بعض اشخاص میں ارادے کی یہ صورت احمقانہ ضد کا باعث ہوتی ہے۔

ارادے میں تصدیق و یقین کی اہمیت سلباً بھی واضح کی جا سکتی ہے۔ اگر غایات کے انتخاب پر تدبر میں مجھے کسی طرح یہ یقین ہو جائے، کہ متبادل غایات میں سے ایک تو بالکل ناممکن الحصول ہے، تو پھر میں یہ حکم بھی نہیں لگاتا، کہ میں اسے حاصل کر لوں گا۔ میں اس کا ارادہ ہی ترک کر دیتا ہوں، باوجود اس کے کہ اس کے محرکات باقی تمام محرکات پر غالب ہیں۔ اس کے برخلاف اگر مجھے محض تلمیح (جیسا کہ حالت ہپناطیقی میں ہوتا ہے)، یا استدلالی ترغیب، سے یقین دلایا جائے، کہ میں ایک خاص غایت کے حصول کے لئے جد و جہد کروں گا، یا زمانہ آئندہ

میں کسی وقت کوئی کام کروں گا، تو اس یقین سے معینہ وقت پہ کام کرنے میں بہت
آسانی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ سے ایک ایسا محرک موثر ہو جاتا ہے جو اس کے بغیر
اس قدر کمزور رہتا کہ فعل کو معین نہ کر سکتا۔

ارادے کی آزادی

مجھے امید ہے کہ میں نے یہ واضح کر دیا ہے کہ ارادی فیصلے آسمان
سے نازل نہیں ہوتے۔ یہ بلحاظ ماہیت عضویہ کے ادنی اور ابتدائی تہ وظائف
سے کلیتہً بے تعلق نہیں ہوا کرتے۔ میں کہہ چکا ہوں کہ ارادہ سیرت ہے بحالت
فعل، اور ہمارے مکمل ترین ارادوں (جو تامل و تدبر کا نتیجہ ہوتے ہیں) میں
عقل و بصیرت سیرت کے ساتھ پورا پورا تعاون کرتی ہے۔ اس طرح ارادہ
تمام شخصیت کا مظہر بن جاتا ہے۔ لیکن یہ اب بھی طلبی ہیجانات کی کار فرمائی سے ہم
معنی ہے۔ یہ ہیجانات جبلی میلانات سے پیدا ہوتے ہیں، اور یہ متفرق طور پر
اور ایک دوسرے سے الگ ہو کر عمل نہیں کرتے، بلکہ ایک متوازن اور کم و بیش
منظم وحدی نظام میں عمل کیا کرتے ہیں۔ تو کیا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم جبریت
کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں؟ کیا اس کی بنیاد پر ہم کو ارادہ کی آزادی (اختیار) سے
انکار کرنا پڑتا ہے؟ کیا ہم یہ قابلیت نہیں رکھتے کہ اپنے ارادی فیصلے سے واقعات
و حادثات کے اس سلسلہ کو متاثر کر سکیں، جو بدو زمان سے معیّن و مقرر ہے؟ یا کیا ہم کو
ماننا پڑتا ہے کہ واقعات و حادثات کا سلسلہ پوری طرح معین نہیں، اور نہ اس کے متعلق
کوئی پیشین گوئی کی جا سکتی ہے؟ کیا انسانی فیصلہ جات، جیسا کہ وہ بظاہر نظر آتے ہیں
حقیقی معینات ہیں، اور نئے آغاز ہیں جن میں سے تعین کے نئے راستے مستقبل
کی طرف جاتے ہیں؟ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نیچر اور ذہن انسانی کے متعلق جو
کچھ واقفیت ہم کو ہے، اس کی بنا پر ہم کو موخر الذکر خیال کا ساتھ دینا پڑتا ہے۔
اس میں شبہ کرنے کی واحد بنا، جو غالی اور راسخ الاعتقاد جبریہ پیش کرتے تھے،

ان کا یہ عقیدہ ہے کہ "قانون تعلیل" ہمہ گیر ہے۔ لیکن اس عقیدہ کو وہ خواہ کسی صورت میں بیان کریں، یہ ہمیشہ ناقابل ثبوت ہی رہتا ہے۔

جبریت کا دعویٰ یہ ہے کہ مشابہ (یا بعینہ وہی) علل ہمیشہ مشابہ (یا بعینہ وہی) معلولات پیدا کرتے ہیں۔ یہ انسانی فیصلہ بھی ایک مشابہ معلول واثر ہے، لہذا اس کی علت بھی مشابہ ہے۔ یہ قیاس بداہتہً احمقانہ ہے۔ اس کے دونوں مقدمات ایسے اصول موضوعہ ہیں کہ جنہیں ثابت نہیں کیا گیا، اور ہم کسی طرح بھی ان مقدمات کو ثابت نہیں کر سکتے جن سے یہ جبری نتیجہ بر آمد ہوتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ کوئی ایسا مقدمہ کبریٰ کہ "تمام حادثات پوری طرح متعین، یا کسی علت کے معلولات ہوتے ہیں" ہمارے فکر کے لئے ضروری ہے تو ہم جواباً ان متعدد فلاسفہ وماہرین سائنس کا حوالہ دیں گے جو کہتے ہیں کہ اس قسم کا افتراض ہی لغو ہے، یہ کہ علت و معلول کا تصور ہمیشہ سے مبہم اور گدلا ہے۔ یہ واضح طور پہ نہ تو بیان کیا جا سکتا ہے نہ فکر کا محور بن سکتا ہے، اور یہ کہ محدود صورت میں یہ کسی قدر مفید کیوں نہ ثابت ہوا ہو، لیکن اس کا دور ختم ہو گیا۔ اب تو یہ تفکر کے راستے میں ایک بہت بڑی رکاوٹ ہے۔

اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ ذہن انسانی اپنی اعلیٰ ترین پیدائش میں نئی اشیا پیدا کر سکتا ہے اور ان طریقوں سے فکر کر سکتا ہے جو پہلے کبھی کسی کے خواب و خیال میں بھی نہ آئے تھے۔ نادر طبع اور خلاق ذہن لوگوں کے کارنامے ہمارے اس دعویٰ پہ شاہد عادل ہیں۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ تمام حروف تہجی کو ایک ڈبے میں ڈال کر اگر ہلایا جائے تو ایک پوری کتاب تصنیف کی جا سکتی ہے وہ ممکن ہے کہ لفظاً و معناً صحیح ہوں۔ لیکن اس کے لئے ہم کو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ یہ عمل ایک غیر متناہی وقت تک جاری رہنا چاہیئے۔ لیکن نسل انسانی کی حیرت انگیز خصوصیت یہ ہے کہ گزشتہ چند ہزار سالوں میں اس نے ایسی چیزیں اور ایسے نوادر بارہا پیدا کئے ہیں۔

لہذا اگر ذہن انسانی اپنی اعلیٰ ترین پیدائش صورت میں خلاق واقع ہوا ہے، تو پھر ہم اس بات سے کس طرح انکار کر سکتے ہیں کہ وہ ایک عامی کی

اخلاقی کشمکش میں خلاقیت رکھے گا؟ چھوٹے اور بڑے آدمیوں کی ایسی خلاقیت
کی وجہ سے اخلاقی روایات یعنی عضوی ارتقا کا اعلیٰ ترین حاصل آہستہ آہستہ
ترقی پذیر ہوا ہے۔ ہمارے پاس اس میں شبہ کرنے کے کیا دلائل ہیں کہ عضوی
ارتقا ایک تخلیقی عمل ہے اور ذہن ایک تخلیقی عامل؟ عضوی ارتقا کا کوئی نظریہ
ہمارے پاس ایسا نہیں جو اس سے بعید کی مناسبت بھی رکھتا ہو۔ لیکن یہ بدیہی
معلوم ہوتا ہے کہ ہر وہ نظریہ جو ذہن کو نظر انداز کرتا ہے فی نفسہ نظر انداز کیے
جانے کے قابل ہے۔

ایک نئی تعمیم کی تخلیقی قابلیت پر یقین ہماری اخلاقی فطرت کی ضروریات
سے ہے۔ اس کے بغیر ہم مفلوج ہو جاتے ہیں۔ ہاں اگر ہم ایک خاص درجہ افتراق[1]
کو قبول کر لیں جس کی وجہ سے ہم منضبط الحواس لوگوں کی طرح متناقض عقائد رکھ
سکتے ہیں تب البتہ ہم اس فالج سے محفوظ رہنے کی امید کر سکتے ہیں۔ مختصر یہ کہ
جو شخص اپنی غایات کے لیے جد و جہد کرتا ہے اور اس میں اپنی تمام قوتیں صرف
کرتا ہے وہ اگر "خالص جبریت" کا قائل ہو جائے تو سمجھنا چاہیے کہ اس کے
ذہن میں اختلال رونما ہو چکا ہے جو ابھی اتنا خفیف ہے کہ قابل علاج ہے۔

ارتقا کے بڑے بڑے مدارج

میں نے قارئین پر یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ مقصدی جد و جہد کے
اطوار و شئون ایک مسلسل اور متدرج سلسلے کی صورت رکھتے ہیں۔ اس سلسلے کی
ابتدا امیبا کے شکار کی تلاش سے ہوتی ہے اور انتہا انسان کی اخلاقی جد و جہد
پر۔ تاہم اس ارتقائی سلسلے کے مختلف مدارج کو معلوم کر لینا مفید ہوگا۔ وہو ہذا:
(۱) امیبا کی اپنے شکار کی تلاش میں غیر واضح اور تقریباً غیر متفرق جد و جہد

---

[1] Dissociation

(۲) حیوانات کی وہ کوششیں جن میں جبلتیں صاف طور پر متفرق ہوتی ہیں، اور ان مخصوص غایات کی طرف رخ رکھتی ہیں جن کی وہ حیوان غیر واضح صورت میں پیش بینی کرتا ہے۔ (۳) ابتدائی (وحشی) انسان کی ان کے لئے جبلی کوششیں، جو پوری طرح متصور ہوتی ہیں، اور جن کی واضح طور پر پیش بینی کی جاتی ہے۔ یہ گویا جبلی خواہش کی کوششیں ہیں۔ (۴) انسان کی وہ مساعی جو جبلی غایات کی خواہش کا نتیجہ ہوتی ہیں لیکن جن کا رخ ان غایات کی طرف بھی ہوتا ہے جو ان جبلی غایات کے محض وسائل کی حیثیت سے متصور کی جاتی ہیں، اور اسی حیثیت سے ان کی خواہش کی جاتی ہے (۵) ادنیٰ سطح کا عمل[1] یعنی وہ جبلی خواہش جو وسائل کے انتخاب میں ثواب و عتاب کی پیش بینی سے معین و منضبط ہوتی ہے۔ (۶) درمیانی سطح کا "عمل"۔ یعنی وہی جبلی خواہش جو اب غایات و وسائل کے انتخاب میں معاشرتی پسندیدگی یا ناپسندیدگی سے معین و منضبط ہوتی ہے۔ (۷) اعلیٰ سطح کا "عمل" یعنی وہ جد و جہد جو غایات و وسائل کے انتخاب میں سیرت و کردار کے ایک نصب العین کے تحقق کی خواہش سے معین و منضبط ہوتی ہے۔ پھر نفس یہ خواہش ایک ایسے جبلی میلان کا نتیجہ ہوتی ہے جس کا ہیجان منتظم جماعت کی اخلاقی روایات کے نازک اثر سے اعلیٰ کاموں میں منتقل ہوتا ہے۔

مختصراً زندگی کے یہ سات مختلف مدارج ہیں جن میں سے ہم میں سے ہر ایک کو بالضرورت گزرنا پڑتا ہے جیسے کہ ہمارے اسلاف ہم سے قبل ان میں سے گزر چکے ہیں۔ کیا مستقبل ارتقا کے اور زیادہ اعلیٰ مدارج اپنے اندر پوشیدہ رکھتا ہے؟ کون کہہ سکتا ہے؟

مستقبل کے بعض مسائل

گزشتہ صفحات میں ممکن ہے کہ قارئین کو محسوس ہوا ہو کہ جو کچھ میں نے

---

[1] Conduct ؎

لکھا ہے، وہ ادعا کے ساتھ اور مغرورانہ و متکبرانہ انداز میں لکھا ہے گویا ذہنی عمل اور ذہنی ساخت کو جس طرح میں نے بیان کیا ہے وہ صحیح ہے، اور اس کے علاوہ کوئی اور بیان بھی صحیح نہیں لیکن میرا اپنا عقیدہ یہ ہے کہ یہ بہترین بیان ہے جس پر میں تیس سال کے گہرے مطالعے کے بعد پہنچ سکا ہوں۔ مجھے احساس ہے کہ میرے نتائج محض قابل عمل قیاسات ہیں، جن میں ممکن ہے کہ غلطی زیادہ ہو اور صحت کم، اور جن کو زیادہ سے زائد نفسیات کے خام اساسات کہا جا سکتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ اُن اہم مسائل کا ذکر کرنا متعلم کے لئے فائدہ بخش ہوگا، جو میرے نزدیک ابھی پردۂ خفا میں ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ میں قارئین میں یہ خیال پیدا نہیں کرنا چاہتا کہ نفسیات میں اس وقت تک محض ابجد کی تعیین سے اور زیادہ کچھ کام ہوا ہے۔ دیگر علوم کے مقابلے میں اس علم میں مسائل کا مناسب بیان بہت زیادہ اور اہم ہے۔

(۱) ذہن کی خلقی بنا کی ماہیت اور وسعت کیا ہے؟ اس مسئلے کے پھر دو بڑے بڑے حصے ہو جاتے ہیں:۔ (الف) طلبی بنا کی ماہیت اور وسعت کیا ہے؟ جبلی بنا کو جس طرح میں نے بیان کیا ہے، اگر وہ زیادہ تر صحیح ہے، تو کیا جبلی میلانات سادہ وحدی عناصر کی صورت میں متوارث ہوتے ہیں؟ یا کیا یہ اُن بڑے عواطف کی صورت میں منتظم ہونے یا موروثی طور پر یہ اس طرح منتظم ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں، جو ایک حد تک تمام افراد انسانی میں مشترک ہیں؟ اور بالخصوص یہ کہ کیا اخلاقی عواطف کے نشو و نما کی کوئی خلقی قابلیت و صلاحیت ہے بھی؟ (ب) کیا عقلی ترقی کی، جبلتوں، نظام عصبی کے شکل پذیری، اور نئے حالات سے مطابقت پیدا کرنے کی ایسی عام قابلیت، جس کو ان صفحات میں "عقل[۵۱]" کہا گیا ہے، اور اعلیٰ مظاہر میں جس کو "فراست" کا نام دیا گیا ہے، کے علاوہ کوئی اور خلقی بنا ہے؟ کیا جبلتوں کے ہیجانات کے علاوہ کوئی خلقی ہیجان ایسا ہے جو ایک عام طریقہ سے عمل کر کے عقلی ترقی کا باعث ہو؟ کیا ہمارے خلقی ساز و سامان میں کوئی چیز ایسی ہے جو کسی طریقہ سے، اور کسی حد تک "خلقی تصورات" کے پرانے عقیدہ کو جائز ثابت

---

[۵۱] Intelligence

کردے؟ کیا کوئی خلقی و قوفی میلانات ایسے ہیں، جو اُن میلانات کے علاوہ ہوں، جو جبلتوں کی ساخت و ترکیب میں شامل ہوتے ہیں؟ یہی مسئلہ زیادہ معینی صورت میں اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے:۔ ان مخصوص عقلی صلاحیتوں کی خلقی بنا کیا ہے، جن کی وجہ سے ایک شخص دوسرے سے مختلف ہو جاتا ہے، جو ایک خاندان میں موروثی معلوم ہوتی ہیں، اور جو بعد کی نسلوں کے مختلف افراد میں نمودار ہوتی ہیں؟ ان اختلافات اور مشابہتوں کی توجیہ ماحولی اثرات، یا خود رو ارتقائی اعمال کے عوارض کی بنا پر ممکن معلوم نہیں ہوتی۔

لاک اور ھیوم کے وقت سے لے کر اس وقت تک "تلازم تصورات" کے عقیدے نے ان تمام اساسی مسائل کو چھپائے رکھا ہے، اور ان کو گڈمڈ کیا ہے۔ یہ اور ایسے ہی اور مسائل اس بڑے مسئلے کے ساتھ متعلق ہیں، جس کو میں نے گزشتہ تمام صفحات میں نہایت سختی کے ساتھ نظر انداز کیا ہے۔ میری مراد ذہن و مادہ، یا روح و جسم کے تعلق کے مسئلے سے ہے۔ میں نے صرف یہ کوشش کی ہے، کہ متعلم میں یہ بات پیدا ہو جائے، کہ وہ اس اصلی مسئلے پر کشادہ دلی کے ساتھ غور کر سکے، جو نفسیات اور فلسفہ دونوں کے لیے بہت اہم ہے۔ میں نے ہر جگہ اس بات پر زور دیا ہے، کہ ہم اپنے موجودہ مبلغ علم کی بنا پر ارادی فعل کو میکانکی عمل کی ایک خاص صورت نہیں سمجھ سکتے۔ حیات ذاہنی کے اختلالات ذہنی عمل کی فاسد اور تقریباً فاسد صورتیں، اس بڑے مسئلے سے بہت گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ لہذا میں نے اس کی تفصیلی بحث کو اپنی اس کتاب کے آخری ابواب تک ملتوی رکھا ہے، جس میں فاسد ذہنی اعمال پر بحث ہوگی۔ میرا خیال ہے، کہ میری یہ کتاب اس کتاب کے بعد شائع ہوگی، اور اس کا ایک معنوں میں تکملہ ہوگی۔

فہرست اغلاط اساس نفسیات

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴	۱۹	اختیارات	اختبارات
۴	۲۱	قصداً	قصداً
۱۱	۹	پیدا ہوگئی ہیں	پیدا ہوگئے ہیں
۱۹	۷	نساد	فساد
۲۴	۱۴	لعلی	فعلی
۲۷	۲۰	حساسی	احساسی
۲۸	۲۱	محترز رنے	محترز رہنے
۲۹	۱۰	کہا جاے لگا	کہا جانے لگا
۳۶	۱	عوضی	عوض
۳۶	۱۷	کہاہے	کہا رہے
۳۷	۱۵	نادہ اور	مادہ اور
۴۳	۱۱	تعریفات اس کو	تعریفات پر اس کو
۴۶	۴	تجر کے	تجربہ کے
۵۱	۱۰	عمل کہیں	عمل نہیں
۵۳	۵	بھنکا	بھٹکا
۵۷	۱۰	نابع	تابع
۵۸	۱۹	واحایت	وحدیت
۵۹	۱۳	متعسدی	مقصدی
۶۴	۵	(۱) اضطراری	اضطراری

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۷۱	۱۴	حساسی	احساسی
۷۲	۱۴	اختیاری	اختباری
۷۲	۱۵	کئے جانی	کئے جانے
۷۲	۱۸	دیکھتا ہے	لکھتا ہے
۷۶	آخری	Thesmo tropic	Thermo tropic
۷۷	۲۱	علامات کیا ہے	علامات کہا ہے
۷۸	آخری	Organlsins	Organisms
۸۴	۱۴	اختیارات	اختبارات
۸۵	۱۲	احساس اعصاب	احساسی اعصاب
۸۹	۱	سی، جی، جنگ	سی، جی، یونگ
۹۲	۱	لازم	تلازم
۹۷	۲	ہمزبان	ہمزمان
۱۰۸	آخری	مجبور ہیں کے	مجبور ہیں، کہ
۱۴۳	۴	دنیا سے ہٹ جاتی ہے۔	دنیا سے مٹ جاتی ہے۔
۱۴۵	۹-۱۰	سی، جی، جنگ	سی، جی، یونگ
۱۴۵	۲۴	Emergy	Energy

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۵۶	۱	مائل بہ حکیبت	مائل بہ کلیت
۱۵۸	۱	نفسیا تیاتی	نفسیاتی
۱۵۸	۶	مجسبانہ	متجسانہ
۱۶۲	۱۰	موروثی خلقی	موروثی خلقی
۱۶۵	۸	Homo Sapiens	نوعِ انسانی
۲۱۳	۱	"دور کی کوری"	"دُور کی کوڑی"
۲۱۷	۱۴	نکلتا ہے	کھلتا ہے
۲۱۹	۲	کولاتے	کودتے
۲۱۹	۱۴	اسی خای کا	اسی خامی کا
۲۲۳	۱۱	ھصے	حصے
۲۲۶	آخری	سی،جی،جنگ	سی،جی،یونگ
۲۳۰	۲۱	بلازمات	تلازمات
۲۳۴	۲	الفاظ یہ الکتابی	الفاظ میں اکتسابی
۲۵۳	۱۵	کھسولتی	کھسوٹتی
۲۵۶	۹	اور اس کے	اور اس کے سامنے
۲۵۸	۱۶	توجہ	توجیہ
۲۵۹	۲۰	ہنذل	ہنڈل
۲۵۹	آخری	دیتا رج	دیتا اور رج
۲۶۰	۱۷	نیچے	پنچے
۲۶۲	۱۴	حیثیت	بحیثیت
۲۶۲	۲۳	توجہ	توجیہ
۲۶۷	۲۴	گروارت	گروارات

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۷۴	۲۲	بجویزیں	تجویزیں
۲۷۵	۲۱	فکر کری	فکر کرہی
۲۷۹	آخری	مازمین	یا زمیں
۲۹۰	۷	ہی لو عام	ہی کو عام
۲۹۴	۱۴	تہیج	متہیج
۲۹۸	۸	ذہن مین آنی ہے	ذہن میں آتی ہے
۳۰۰	۴	آلہ جس	آلہ حس
۳۰۳	۵	"غٹرغوں"	"غٹر"
۳۰۵	۵	کو سماعت	کی سماعت
۳۱۲	۱۱	د	دَ
۳۱۸	۱۳	تیقن	بہ تیقن
۳۲۲	۲۲	"تحقیقاً مرکب"	"تخلیقاً مرکب"
۳۲۷	۴-۵	ہوتی ہیں	ہوتی ہے
۳۳۱	۱۹	صرف کیفیات	صرف اُن کیفیات
۳۳۹	۱۱	نن نارنگیوں	ہیں نارنگیوں
۳۴۴	۶	شجرۂ سب	شجرۂ نسب
۳۴۸	۱۵	وفوفی	وتوفی
۳۵۰	۱۴	سم ضمیر	اسم ضمیر
۳۵۱	۱۳	"خلب"	"طلب"
۳۵۱	۲۱	کا بہی ذکر	کا بھی ذکر
۳۵۲	۲۰	دور	درد
۳۵۸	۲۱	لذت اول	لذت اولی
۳۶۵	۱	پالو	پالتو

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۶۷	۲-۳	ماہر طبیعیات	ماہر طبیعیات	۵۲۰	۱	وہ جو سیب	وہ جو سیب
۳۸۴	۱	طرف بداخلت	طرف سے مداخلت	۵۲۰	۱۹	ہو اب	جواب
۳۸۷	۲	الضفاء	اعضاء	۵۲۳	۵	نام تھے	نام نہ تھے
۳۸۸	۱۵	مادی طبیی	مادی طبیعی	۵۲۴	۱۲	ذہنی	ذہن
۴۰۲	۱۲	مزاحمت ہوتی ہے	مزاحمت کم ہوتی ہے	۵۲۸	۱	کریں نے	کریں گے
۴۰۴	۳	نمر	نمبر	۵۳۲	۲۱	سبجھایا	سمجھایا
۴۰۷	۲۰	دیکھ پکے	دیکھ چکے	۵۳۴	۱۳	تربیت	ترتیب
۴۲۷	۲۰-۲۱	شائد عادل	شاہد عادل	۵۴۷	۱۵	اختیار	اختبار
۴۶۴	۱۳	بابت	بات	۵۵۶	۷	قانونی علت	قانونِ علت
۴۷۱	۱۷	"امید افزا خلت"	"امید افزا خصلت"	۵۶۱	۱۱	ذہنی مجرد	ذہن مجرد
۴۷۹	۴	کارفرمالی	کارفرمائی	۵۶۲	آخری	ہوکے	ہوسکے
۴۸۷	۳	دروں ہیں	دروں بیں	۵۶۳	۴	جارہ	اجارہ
۴۸۷	۶	تجز بہ	تجربہ	۵۶۶	۲	مورثی	موروثی
۵۰۱	آخری	کی "غیر شعور"	کی توجیہ "غیر شعور"	۵۶۹	۲	نصب العیون	نصب العینوں
۵۰۷	۱۸	اس کر	اس کو	۵۷۸	۲	ملاملطفت	ملاطفت
۵۱۹	۱۵	کانٹے	کاٹنے	۶۱۱	۱۹	تعیین	یقین